BULLETIN

DE

l'École Française

D'EXTRÊME-ORIENT

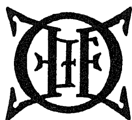
BULLETIN

DE

l'École Française

D'EXTRÊME-ORIENT

TOME LVIII



ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

PARIS

—

1971

Dépositaire : Adrien-Maisonneuve, 11, rue Saint-Sulpice, Paris (6e)



Louis MALLERET (1901-1970)

LOUIS MALLERET (1901-1970)

PAR

JEAN FILLIOZAT

La carrière de Louis Malleret, archéologue et directeur de l'École française d'Extrême-Orient, est de celles qui couronnent une vocation ardente de chercheur chez un travailleur d'abord préparé à de tout autres fonctions.

De bonne heure affecté à Saigon comme enseignant, Louis Malleret a très vite éprouvé un grand attrait pour le pays et les hommes, pour leur histoire récente comme pour les vestiges de leur passé. Il a commencé ses études personnelles sans maître, mais par le dépouillement attentif de la littérature déjà existante sur tous les aspects de ce pays. Son premier article scientifique, en 1931, concerne la réorganisation de la bibliothèque de la Société des Études indochinoises, bibliothèque qui lui fournissait les premiers éléments de son information. Cette bibliothèque était déjà riche, moins par le nombre des volumes qu'elle contenait, que par le groupement qu'elle réalisait d'une documentation ailleurs dispersée et peu accessible.

La vocation spontanée de Louis Malleret pour l'histoire l'a porté d'emblée à l'étude des travaux, des idées et de l'action des Européens qui depuis le XVII^e^ siècle s'étaient consacrés à connaître et à faire connaître la péninsule indochinoise. Beaucoup de ces auteurs ont été des commerçants voyageurs comme Tavernier et surtout, dans la période des Compagnies des Indes, puis des conquêtes coloniales, des hommes qui s'intéressaient principalement aux ressources des contrées qu'ils visitaient et aux possibilités de leur mise en valeur économique ainsi qu'aux conditions qu'elles semblaient offrir aux établissements coloniaux.

C'est pourquoi Louis Malleret avait commencé de bonne heure à réunir une ample documentation sur un de ceux qui ont été au XVIII^e^ siècle parmi les plus actifs dans le domaine de l'organisation du commerce et de la production des épices, Pierre Poivre, au nom prédestiné. Le travail, déjà très avancé au moment de la guerre, a été perdu au cours de cette guerre même, Louis Malleret en a ensuite été détourné par sa

direction de l'École française d'Extrême-Orient, mais après sa retraite il l'avait courageusement repris et la mort l'a surpris avant qu'il ait totalement achevé cette œuvre de prédilection et après qu'il eût publié dans notre collection un manuscrit inédit de Poivre.

Mais à côté de l'histoire économique de l'Océan Indien et de l'Indochine, Malleret a publié de nombreux travaux d'histoire coloniale et, en 1934, un livre sur l'*Exotisme indochinois dans la littérature française*, c'est-à-dire sur les œuvres littéraires inspirées à nombre d'écrivains français par les pays et les peuples d'Indochine. Il a souligné les partis pris de dénigrement qui ont trop souvent entaché la vision des auteurs à l'égard de ces peuples, mais il a fait ressortir aussi que ces partis pris n'avaient pas tenu chez les véritables connaisseurs. De toute façon, ce livre a évoqué très utilement pour l'histoire la mentalité d'une époque.

Ces travaux, que Louis Malleret n'a jamais délaissés, comme l'attestent les articles qu'il leur a consacrés tout au long de sa carrière, ne forment cependant que la plus petite partie de son œuvre. Celle-ci a été surtout archéologique.

Le Musée de Saigon était riche, à la fois de pièces vietnamiennes, cames et khmères. Malleret y a beaucoup travaillé et en a dressé les catalogues. Mais il ne s'est pas cantonné dans l'étude des pièces de musée. Il vivait à Saigon, il aimait le pays. Il a voulu l'explorer dans son passé, comme il le connaissait dans son état présent. L'opinion générale était alors peu favorable aux recherches archéologiques dans le Sud de la Péninsule indochinoise. On soutenait couramment que cette région où se déploient le delta du Mékong et des rivières comme celle de Saigon était une terre d'alluvions récents où il était peu probable que les grandes civilisations aient pu s'établir dans l'antiquité. Mais Malleret savait que l'empire khmer s'était, du moins dans les siècles de l'histoire, étendu dans ces régions et qu'une population khmère les habitait encore. Il a pensé qu'entre la période de formation géologique du terrain et celle de cette occupation khmère, d'autres occupations avaient pu prendre place et laisser des vestiges à découvrir. Il a découvert ces vestiges. Guidé par quelques trouvailles et par l'observation aérienne, il a pratiqué des sondages, puis des fouilles, et mis au jour la civilisation dite d'Oc-èo, du nom du site où les recherches ont été le plus fructueuses. Des objets de toutes sortes ont enrichi le Musée de Saigon et le compte rendu des fouilles, accompagné de l'étude détaillée de toutes les trouvailles, a constitué en quatre volumes de texte et trois de planches (1959-1965) l'œuvre maîtresse de Malleret : *L'Archéologie du delta du Mékong*.

Maints articles et comptes rendus de fouilles et de trouvailles avaient précédé cette publication et fait connaître le domaine nouveau que Malleret avait ouvert à l'archéologie. Aussi, dès 1950, fut-il appelé à la direction de l'École française d'Extrême-Orient qu'il assura jusqu'à sa retraite en 1956.

En 1949 et 1950, il avait été décidé par des conventions ou accords bi-latéraux conclus par le Gouvernement français avec ceux du Cambodge, du Laos et du Viêtnam que l'École deviendrait un organisme quadriparti et que ses biens, à l'exclusion des divers apports nationaux

seraient la propriété indivise des quatre États. La nomination de Louis Malleret comme directeur était faite simultanément par les quatre Gouvernements, un Conseil d'administration quadriparti était constitué sous la présidence d'un délégué de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, fondatrice et patronne scientifique de l'établissement depuis 1901.

Cette nouvelle organisation entraînait la décentralisation des instruments de travail et des collections de l'École concentrés au début à Saigon et plus tard à Hanoi. Au lieu d'un seul institut de recherche à Hanoi, l'École devait en fonder d'autres au Cambodge et au Laos. Louis Malleret s'est employé à ces créations avec le plus grand succès, en dépit des difficultés administratives qu'elles entraînaient. De plus, la vocation de l'École, dès sa fondation, avait été non de se limiter à l'étude des peuples dans les territoires coloniaux d'Indochine, mais de s'étendre à toutes les civilisations de l'Inde et de l'Extrême-Orient qui ne se laissent pas enfermer dans des frontières politiques d'ailleurs changeantes au cours du temps. Les autorités du Cambodge, du Laos et du Vietnam le savaient comme les savants français. Aussi fut-il décidé de ne plus se contenter de missions temporaires en dehors du Cambodge, du Laos et du Vietnam, mais d'en établir de permanentes dans d'autres pays culturellement liés dans l'histoire avec ceux-ci. Ce fut fait d'abord en Indonésie, puis à Hongkong, au Japon, dans l'Inde, en Thailand, partout où les circonstances le permettaient.

La tâche d'organisation ou de réorganisation à laquelle s'est voué Louis Malleret pendant cette période a été considérable et passionnée. Elle ne lui a jamais fait abandonner ses travaux scientifiques, elle en a seulement retardé pour un temps la publication, mais pour le bien de l'institution.

En 1954, la dissolution générale des services communs au Cambodge, au Laos, au Viêtnam et à la France a entraîné celle de la gestion quadripartie de l'École laquelle est devenue administrativement ce qu'elle avait dès l'abord été scientifiquement : un institut de recherche de sciences humaines sur toute l'Asie méridionale et orientale.

A partir de la fin de 1956, Louis Malleret a pu reprendre ses chères études et s'y consacrer exclusivement. C'est alors qu'il a publié son grand ouvrage et qu'il en a repris d'autres, comme celui qui concernait Pierre Poivre et dont l'essentiel pourra être sauvé grâce au dévouement de M^me^ Malleret.

Quand des amis conseillaient à Louis Malleret de ménager ses forces, il répondait qu'il aimait une existence remplie plutôt que longue. C'est en plein travail qu'il a disparu, aucun moment de son existence n'a été vide.

BIBLIOGRAPHIE DES TRAVAUX DE LOUIS MALLERET

(obligeamment communiquée par Mme Malleret)

Nota. — Il n'a pas été tenu compte dans cette énumération des articles ou études de caractère politique, économique et social publiés dans des revues ou des journaux antérieurement à 1930.

BSEI = Bulletin de la Société des Études indochinoises, Saigon.

1931

1. — *La réorganisation de la Bibliothèque de la Société des Études Indochinoises* in *Bulletin de la Société des Études Indochinoises*, Saigon (BSEI), 1931, nº 1-2, p. 5-9.
2. — Léon Gilbert Rousset, BSEI, nº 3-4, p. 154-156.

1932

3. — Avant-propos aux *Chuyên doi xua* de P. Truong-vinh-Ky, trad. et expliqués par M. N. Truong-vinh-Tông, BSEI, 1932, nº 1, p. 85.
4. — *Une source de la relation du voyageur Tavernier sur le Tonkin* (1679), BSEI, 1932, nº 1, p. 115-125.
5. — *Léon Anglès*, BSEI, 1932, nº 3, p. 5-11.
6. — Réédition avec introduction et annotations de la *Notice sur la vie de M. Poivre* publiée par Du Pont de Nemours en 1786 à Philadelphie, BSEI, 1932, nº 3, p. 15-62.
7. — *Aux temples d'Angkor, avec les voyageurs, les romanciers et les poètes*, BSEI, 1932, nº 4, p. 75-87.
8. — *Note sur l'introduction du mangoustanier en Cochinchine*, BSEI, 1932, nº 4, p. 89-92.
9. — Comptes rendus d'ouvrages : Vice-Amiral de Marolles, La dernière campagne du Commandant Rivière, 1881-1883. — Souvenirs de l'Amiral Page, Paris, 1932. — Henri Dehérain, Figures coloniales françaises et étrangères, Paris, 1931. — René Maunier, Sociologie coloniale, BSEI, 1932, nº 4, p. 95-98.
10. — *Projet de fondation d'une alliance littéraire franco-annamite*, BSEI, 1932, nº 4, p. 112-116.
11. — *Les fêtes de la Lune et des Eaux* in *Indochine*, Saigon, nº 50, 10 décembre 1932, p. 5-9.

1933

12. — *La Bibliothèque de la Société des Études Indochinoises* in BSEI, 1933, nos 1-2, p. 25-28. A propos du Cinquantenaire de la Société.

13. — *La commission de La Grandière ou du Vieux-Saigon*, BSEI, 1933, nos 1-2, p. 39-44.

14. — *La commission Truong-vinh-Ky*, BSEI, 1933, nos 1-2, p. 45-47.

15. — *Tables des bulletins du Comité Agricole et Industriel de la Cochinchine et de la Société des Études Indochinoises* (1685-1932), nos 1-2, p. 55-121. Suppléments 1933-1937, BSEI, p. 171-183 et 1938-1943, no 4, p. 91-103.

16. — *L'exposition rétrospective de la Société des Études Indochinoises.* Catalogue des ouvrages et documents, BSEI, 1933, nos 1-2, p. 193-204.

1934

17. — *L'exotisme indochinois dans la littérature française depuis 1860*, Paris, Larose, 1934, 371 p.

18. — Trois lettres inédites d'Auguste Pavie in BSEI, 1934, no 3, p. 51-61.

19. — *Quelques documents lyonnais concernant Pierre Poivre*, BSEI, 1934, no 4, 64-73.

20. — *Du roman régionaliste à la littérature de l'éther* in *L'Impartial* de Saigon, 4 juillet 1934.

21. — *Le vieux Saigon et la petite histoire. Les Annales de l'ancien Cercle de l'Union* in *L'Opinion* de Saigon, 21 et 28 juillet 1934.

22. — *Eugène Fromentin et le problème de l'exotisme littéraire* in *L'Impartial* de Saigon, 27 novembre 1934.

1935

23. — Introduction aux *Ornements sino-annamites* de J. G. Besson, Paris, Calavas, 1935.

24. — Introduction à la *Monographie dessinée de la Cochinchine*, publiée par J. G. Besson et ses élèves de l'École d'Art de Gia-dinh, Paris, Geuthner, 1935.

25. — *Les anciennes fortifications et citadelles de Saigon* in BSEI, 1935, no 4, p. 5-108.

1936

26. — *Charles Lemire ou la foi coloniale* (1839-1912), BSEI, 1936, no 4, p. 5-98.

27. — *Réponse d'Extrême-Orient* in *Revue de l'Enseignement français hors de France*, avril-mai 1936, no 120, p. 105-109. (V. F. Lusset, Lettre ouverte d'un Français d'Orient à un Français d'Extrême-Orient, BSEI, no 118, p. 1-5).

28. — *Un pont jeté entre la France et l'Indochine* in *La Nouvelle Revue Indochinoise*, no 4, mai 1936, p. 169-173.

29. — *Inauguration d'une stèle sur l'emplacement de la maison de l'Évêque d'Adran* in *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, XXXVI, 2, Hanoi, 1936, p. 608-609.

1937

30. — *La Tradition et le Progrès* in *Bull. général de l'Instruction Publique*, Hanoi, janvier 1937, p. 91-98.
31. — *Transbassac 1937* in *L'Asie Nouvelle*, Saigon, nº 55, 31 octobre 1937, p. 1-5.
32. — *Groupes ethniques de l'Indochine française*, Paris et Saigon, 1937, 61 p. et 100 pl.
33. — *Catalogue général des collections du Musée Blanchard de la Brosse* [à Saigon], Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1937-1938, 2 vol. 190 p. et 31 pl., 307 p. et 32 pl.

1939

34. — *L'Indochine des romanciers et des poètes* in *L'Information d'Outre-Mer*, Paris, nºs 3-4, mai-sept. 1939, p. 114-117.

1940

35. — *Le souvenir de J. B. E. Luro en Cochinchine* in BSEI, 1940, nºs 1-2, p. 9-12.
36. — *Projet de création d'un Musée d'Histoire de la Cochinchine à Saigon*, BESI, 1940, nºs 3-4, p. 43-50.
37. — *Ancienneté et jeunesse de Saigon* in *Nay*, nº spécial du Têt 1940, p. 10-14, et *Indochine*, Hanoi, nº 82, 26 mars 1942, p. 6-7.

1941

38. — *Études françaises, éditées par le Bureau Franco-chinois de Pékin* in BSEI, 1941, nº 3, p. 153.
39. — *L'action de la France sur l'art et la pensée en Indochine* in *Indochine*, Hanoi, nº 49, 7 août 1941, p. 1-3. — Réimprimé dans *France-Asie*, Saigon, nº 13, 15 avril 1947, p. 269-273.
40. — *Le crime de Fatou*, BSEI, nº 52, 28 août 1941, p. 9-11. — Réimprimé dans *France-Asie*, Saigon, nº 11, 15 février 1947, p. 12-16.
41. — *La revanche du petit dieu*, BSEI, nº 65, 27 novembre 1941, p. 11-12.
42. — *Traditions légendaires des Cambodgiens de Cochinchine relevant d'une interprétation ethno-sociologique* in *Bull. Institut Indochinois pour l'Étude de l'Homme*, 1941, IV, fasc. 1-2, p. 169-180.

1942

43. — *Une tentative ignorée d'établissement français en Indochine au XVIIIᵉ siècle.* Les vues de l'Amiral d'Estaing, avec Documents annexes extraits des Archives Nationales in BSEI, 1942, nº 1, p. 31-100 (v. aussi *Cahiers de l'École française d'Extrême-Orient*,

n° 29, 4e trim. 1941, p. 10-16 et *Bull. général de l'Instruction Publique*, Hanoi, juin-août 1942, p. 439-453).

44. — *A la recherche de Prei Nokor. Note sur l'emplacement présumé de l'ancien Saigon khmèr* in BSEI, 1942, n° 2, p. 19-34.

45. — *La Cochinchine dans le passé.* Catalogue descriptif de la Rétrospective organisée à Saigon, pour la Foire-Exposition de 1942 (en collaboration avec M. G. Taboulet), BSEI, 3e trim. 1942, p. 9-71.

46. — *Pour comprendre la sculpture bouddhique et brahmanique en Indochine*, Saigon, Portail, 1942, 1 vol. in-8°, 117 p., 37 pl.

47. — *Le Musée Blanchard de la Brosse* in *Indochine*, Hanoi, n° 74, 29 janvier 1942, photos et texte.

48. — *Camille Saint-Saëns sur la route des Indes et en Indochine, Indochine*, n° 91, 28 mai 1942, photos et texte. — Réimprimé dans *France-Asie*, Saigon, n° 9, 15 décembre 1946, p. 564-569.

49. — A propos du pèlerinage du Nui Sam en Cochinchine, *Indochine*, n° 104, 27 août 1942, p. 12-14.

1943

50. — *Pour une culture cosmopolite. Le message du Tiruvalluvar.* Conférence faite dans un temple de Sri Subramaniaswamy. Saigon, 1943, in-16, 16 p.

51. — *Paul Midan* (1901-1940) in BSEI, 1943, nos 1-2, p. 7.

52. — *Cochinchine*, terre inconnue, BSEI, 3e trim. 1943, p. 9-21.

53. — *Le séminaire de Vîrampatnam*, résidence de l'Évêque d'Adran à Pondichéry, BSEI, 4e trim. 1943, p. 81-90.

1944

54. — *Une cérémonie au Núi Sâp, à la mémoire du mandarin Nguyên-ngọc-Thoai*, BSEI, 2e trim. 1944, p. 123-124.

55. — Compte rendu du *Guide historique des rues de Saigon* par André Baudrit, BSEI, 2e trim. 1944, p. 125-128.

56. — Comment on voyageait dans l'Indochine ancienne in *Indochine*, Hanoi, n° 183, 2 mars 1944, p. 12-14, fig.

57. — *Visions anciennes de Saigon, Indochine*, n° 184, 9 mars 1944, p. 25-30, fig.

58. — *Anciens aspects des villes de l'Indochine, Indochine*, n° 199, 22 juin 1944.

59. — *L'éveil de l'Indochine au grand commerce maritime. L'armateur bordelais Balguerie-Stuttenberg*, n° 201, 6 juillet 1944 ; publié *in extenso* dans le BSEI, 1er trim. 1948, p. 25-35.

60. — *Les fouilles d'Oc-èo, Indochine*, n° 202, 13 juillet 1944, p. 8-11, photos.

61. — *Saigon au temps des Amiraux, Indochine*, n° 208, 24 août 1944, p. 8-13, photos.

62. — *Groupes ethniques de l'Indochine: Les Chams* in *Indochine*, Hanoi, nº 210, 7 septembre 1944, p. 8-13, photos.

1946

63. — *La minorité cambodgienne de Cochinchine* in BSEI, 1er sem. 1946, p. 19-34.
64. — *La Société des Études Indochinoises* in *France-Asie*, Saigon, nº 8, 15 novembre 1946, p. 499-502 (trad. viêtnamienne sous le titre : «Hội nghiên cứu các vấn đề Dông-dương» dans la même publication dite *Số mùa xuân 1947* (nº spécial du Têt, p. 61-63).
65. — *Note conjointe aux observations de M. Paris* (au sujet d'observations de caractère archéologique faites dans la région de Dương-hoà, Hà-tiên) in BSEI, 2e sem. 1946, p. 79.
66. — *Quelques légendes des Moï de Cochinchine* (En collaboration avec M. Th. Gerber), BSEI, 2e sem. 1946, p. 61-65.

1947

67. — *La collaboration franco-britannique dans la première mise en valeur de la Cochinchine* in *Devenir*, Saigon, nos 4-5, janv.-fév. 1947, p. 11-23. Trad. anglaise : *Franco-british collaboration in the development of Cochinchina* in *The Asiatic Review*, London, janvier 1947, XLIII, nº 153, p. 88-90.
68. — *Aperçu des populations montagnardes de l'Indochine centrale* in *Devenir*, Saigon, nos 4-5, janv.-fév. 1947. p. 24-27.
69. — *L'œuvre d'Auguste Pavie* in *France-Asie*, nº 14 du 15 mai 1947, p. 467-469.
70. — *Auguste Pavie, explorateur et conquérant pacifique* in BSEI, 2e sem. 1947, p. 79-92.
71. — Comptes rendus d'ouvrages. P. Renouvin : La question d'Extrême-Orient. — Jacques Bacot : Le Buddha. — Raphaël Barquissau : L'Asie française et ses écrivains. — Aug. Pavie : A la conquête des cœurs (Nouvelle édit.). — Une croix en Cochinchine : L'aspirant Michéa. — R. Poujade : La route des Indes et ses navires. Travaux d'Ethnographie navale, in *France-Asie*, nos 10 (15 janv. 1947), p. 760-762 ;-17 (15 août 1947), p. 849-850 ;-21 (15 décembre 1947), p. 109-111 et *Bull. Soc. des Études Indochinoises*, 2e sem. 1947, p. 141-148.
72. — *Léon-Louis Sogny* (1880-1947) in BSEI, 2e sem. 1947, p. 13-16.
73. — *Réception de M. Georges Duhamel à la Société des Études Indochinoises et au Musée Blanchard de la Brosse*, BSEI, 1947, nos 3-4, p. 135.
74. — *Participation de la Société des Études Indochinoises à l'Exposition de la Marine* (3 au 11 décembre 1947), BSEI, 1947, nos 3-4, p. 137-139.
75. — *L'Indochine française en face du Japon* (sous le pseudonyme d'André Gaudel), Paris, 1947, in-12, 240 p.

1948

76. — Note sur les dictionnaires de Mgr. Taberd, publiés au Bengale en 1838, in *Bull. Soc. Études Indochinoises*, 1er sem. 1948, p. 73-88, pl.

77. — *Discours prononcé aux obsèques de Louis Labriffe*, Saigon, 1948, in-8o.

78. — Comptes rendus : Olov R. T. Janse : Archaeological research in Indochina. I. — The district of Chiu-Chên during the Han dynasty. Cambridge (Mass.), VII, 1947. — Raphaël Barquissau Rencontres à Saint-Germain, Paris. in BSEI, 1948, no 2 (2e-3e trim.), p. 157-161. Cf. aussi *France-Asie*, Saigon, no 27, juin 1948, p. 774-775 et 779-780.

79. — *L'art et la métallurgie de l'étain dans la culture d'Oc-èo* in *Artibus Asiae*, Ascona (Suisse) XI/4 (1948), p. 274-284, in-4o, XV pl. Cf. *Actes du XXIe Congrès des Orientalistes*, Paris, 23-31 juillet, 1948, p. 225.

1949

80. — Présentation de *Promenades dans Saigon* par Hilda Arnold in *C. R. mensuels, Acad. Sciences Col.*, IX. Séances des 4 et 19 mars 1949, fasc. 1949/III, p. 253-254.

81. — *La statuaire bouddhique en bois du Delta du Mékong* in *Journal Asiatique*, tome CCXXXVII (supplément), Paris, 1949, p. 69-70 (séance du 11 mars 1949).

82. — *Les facteurs internationaux dans la définition d'un statut du Delta du Mékong* in *C. R. mensuels Académie des Sciences col.* IX, séances des 6 et 20 mai 1949, p. 476-485.

83. — *La ville enfouie d'Oc èo* in *France Indochine*, Paris, no 55, juillet 1949, p. 102-103.

84. — *Travaux récents d'Ethnologie navale* in *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*, Paris, no 9, 1949, p. 1093 1096.

85. — *La glyptique d'Oc èo* in *C. R. de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, Paris, séance du 25 mars 1949, p. 82-85.

86. — *Essai de classement typologique des grains d'enfilage d'après des critères cristallins* in *Bulletin de la Société Préhistorique française*, Paris, tome XLVI, nos 11 12, nov. déc. 1949, p. 437-438. Cf. *Actes du XXIe Congrès des Orientalistes*, Paris, 23 31 juillet 1948, p. 382-383.

1950

87. — Compte rendu : Alfred Foucher, Éléments de systématique et de logique indiennes : Le Compendium des Topiques (Tarka-Saṅgraha) d'Annambhaṭṭa, in BSEI, XXV, no 1, 1er trim. 1950, p. 90 92.

88. — *Bibliographie: Raphaël Barquissau: Clairières dans la solitude*, Paris, 1947, Outre-Mer, 1948. C. R. BSEI, XXV, 2, 2e trim. 1950, p. 211 212.

89. — *The buried town of Oc-èo and the Funanese sites of Transbassac in Cochinchina*, in *Annual Bibliography of Indian Archaeology for the years 1940-1947*. Kern Institute, Leyde, 1950, p. LI–LVI. Cf. *Actes du XXI*e *Congrès des Orientalistes*, Paris, 23-31 juillet 1948, p. 223-224.

1951

90. — Avant propos (au tome XLV du BEFEO, à l'occasion de la reparution de celui ci), *BEFEO*, XLV, I, (1947 1950), Paris Hanoi, 1951, p. IX-XI.
91. — *Aperçu de la Glyptique d'Oc-èo* in BEFEO, XLV, I (1947-1950), Paris Hanoi, 1951, p. 189-199.
92. — Avertissement (au tome XLV du BEFEO) in BEFEO, XLV, I (1951), Paris Hanoi, 1951, p. I-II.
93. — *Les fouilles d'Oc-èo* (1944). Rapport préliminaire in BEFEO, XLV, I, Paris, 1951, p. 75-88, 1 carte, 3 pl.
94. — *L'École française d'Extrême Orient* (en collaboration avec M. George Cœdès in *Cahiers français d'Information*, Paris, nº 178, 15 avril 1951, p. 17 21.
95. — Discours prononcé à Hanoi, le 7 juillet 1951, pour le transfert au Gouvernement du Viêt-nam des pouvoirs de conservation des Monuments Historiques in *France-Asie*, Saigon, nºs 61-62, juin-juillet 1951, p. 106 109.
96. — Discours prononcé à Saigon, le 3 novembre 1951 pour le Cinquantenaire de l'École française d'Extrême Orient, *ibid.*, nºs 66-67, nov.-déc. 1951, 580-584.
97. — *La ville enfouie d'Oc-èo et les sites founanais du Transbassac au Sud Viêt-nam*, *ibid.*, nºs 66-67, nov.-déc. 1951, p. 653-658.
98. — *La situation de l'École française d'Extrême-Orient en 1951* in *C. R. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Paris, oct.-déc. 1951, p. 332-336 (séance du 12 octobre 1951).
99. — *L'École française d'Extrême-Orient* in *Bull. International des Sciences Sociales*, Paris, 1951, III, nº 4, p. 910-911 (Documents relatifs à l'Asie du Sud). Édition anglaise, p. 848-849.
100. — *L'École française d'Extrême-Orient au Congrès International des Orientalistes* à Istanbul in *Chroniques d'Outre-Mer*, Paris, nº 11, décembre 1951, p. 11-14. — Cf. aussi *France-Asie*, Saigon, nº 70, mars 1952, p. *984-987*.

1952

101. — *Le jubilé scientifique de l'École française d'Extrême-Orient* in *Chroniques d'Outre-Mer*, Paris, nº 1, janvier 1952, p. 7-12.
102. — *Cinquante ans de travaux archéologiques* in *La Revue Française*, Paris, nº 34, janvier 1952, p. 44-48.
103. — *École Française d'Extrême-Orient* in *L'Encyclopédie mensuelle d'Outre-Mer*, Paris, vol. I, fasc. 17, janvier 1952, p. 26-28.

104. — *Cinquantenaire de l'École Française d'Extrême-Orient* in *France-Indochine*, Paris, nº 83, février 1952, p. 27.

105. — *L'avenir des sciences humaines à l'École Française d'Extrême-Orient.* Institut de France. Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres. Séance du 21 mars 1952. Cinquantenaire de la fondation de l'École française d'Extrême-Orient, Paris, 1952, p. 19-26 (cf. aussi *C. R. Académie Inscriptions et Belles-Lettres*, janv.-mars 1952, p. 138-145 et ci-dessous nº 115, *Le Cinquantenaire de l'E.F.E.O.* Comptes rendus des Fêtes et Cérémonies, p. 79-84.)

106. — *Une école sans élèves, ni professeurs reconstitue les âges obscurs de l'Indochine* in *Indochine-Sud-Est Asiatique*, Saigon, fév.-mars, 1952, p. 52-56.

107. — *Un demi-siècle d'activités scientifiques à l'École française d'Extrême-Orient* in *Études*, Paris, tome 273, nº 5, mai 1952, p. 251-253.

108. — *Message de l'École française d'Extrême-Orient à la Société des Études Indochinoises* in BSEI, XXVII, 2, Saigon, 2e trimestre 1952, p. 135-136.

109. — *Aspects inconnus de Francis Garnier*, BSEI, XXVII, 2, 2e trimestre 1952, p. 151-180.

110. — Notes archéologiques. I. Intailles et cachets anciens du Cambodge continental in BEFEO, XLV, 2 (1951), Paris-Hanoi, 1952, p. 349-358, 1 pl.

111. — *Nécrologie: John Fee Embree, Alfred Meynard, Ưng-Qua*, BEFEO, XLVI, 1 (1952), Paris-Hanoi, 1952, p. 315-328.

112. — *La célébration du Cinquantenaire de l'École française d'Extrême-Orient* in *La vie de la France et de l'Union Française* (de Marius et Ary Leblond), Paris, nº 10, décembre 1952, p. 137-138 (sous le pseudonyme des éditeurs de José Mélila).

113. — *Récents travaux ethnologiques de l'École française d'Extrême-Orient. Actes du IVe Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques*, Vienne, 1952, tome II, p. 229-236.

1953

114. — *Le souvenir de René Grousset à l'École française d'Extrême-Orient*, in *France-Asie* (nº spécial sur la Vie et l'Œuvre de René Grousset), nºs 88-89, sept-oct. 1953, p. 859-861.

115. — *Le Cinquantenaire de l'École française d'Extrême-Orient. Compte rendu des Fêtes et Cérémonies*, Paris-Hanoi, 1953, 176 p., 27 pl.

116. — *Mainland Southeast Asia* in *International Directory of Anthropological Institutions* edit. by William L. Thomas Jr and Anna Pikelis, New York, 1955, p. 59-66.

1954

117. — *Antiquité du Delta du Mékong* in *Annales de l'Institut Propédeutique des Lettres Françaises* (Université de Hanoi), fasc. 1, Saigon, décembre 1954, p. 9-12.

118. — *Hommage à Henri Deydier.* Allocution prononcée à ses obsèques à Luang Prabang, le 10 décembre 1954 in *France-Asie*, n° 103, décembre 1954, p. 226-228.

119. — *La fonte à Hanoi d'une statue du Buddha* in BEFEO, XLVI, 2 (1952), Paris-Saigon, 1954, p. 641-650, 11pl.

120. — *A propos d'analyses de bronzes archéologiques* in BSEI, XXIX, 4, Saigon, 1955, 4e trim. 1954, p. 297-307, 5 pl.

121. — *La statue de Lokeçvara de la collection Didelot* in *Arts Asiatiques*, I, 4, 1954, Paris, 1955, p. 249-252.

122. — Avant-propos aux *Croyances et Pratiques religieuses des Viêtnamiens* par Léopold Cadière, tome II, Paris-Saigon, 1955, p. 5-8.

1956

123. — *L'Extrême-Orient vu par quelques poètes français* in BSEI, Saigon, XXXI, n° 2, 2e trim. 1956, p. 141-155.

124. — *Le R. P. Léopold Cadière des Missions Étrangères de Paris* in *Anthropos*, Fribourg (Suisse), vol. 51, 1956, p. 1084-1085.

125. — *Le R. P. Léopold Cadière d'après ses souvenirs inédits* in BSEI, *Études Indochinoises*, Saigon, XXXI, n° 4, 4e trim. 1956, p. 271-302.

126. — *Aperçu d'un demi-siècle de travaux scientifiques à l'École française d'Extrême-Orient* in *France-Asie*, nos 125-126-127, oct.-nov.-déc. 1956, p. 271-306.

1957

127. — *Note sur des fabrications actuelles ou anciennes de poteries dans le Delta du Mékong* in BSEI, Saigon, XXXII, 1, 1er trim. 1957, p. 31-38, fig.

128. — *Objets de bronze communs au Cambodge, à la Malaisie et à l'Indonésie* in *Artibus Asiae*, Ascona (Suisse) et New York, XIX, 3/4, p. 308-327.

129. — *A propos d'une poterie du British Museum*, *Artibus Asiae*, XX, 1, p.

130. — *Notice sur la vie et les travaux du R. P. Cadière* (1865-1955) accompagnée d'une bibliographie, en Introduction au tome III des *Croyances et Pratiques religieuses des Viêtnamiens*, Paris, 1957, p. 5-40.

131. — *La statue de Ganeça de Rochefort-sur-Mer*, *Arts Asiatiques*, Paris, III, 3, 1956, p. 211-224.

132. — *Une lampe romaine au Musée de Phnom Penh* in BSEI, XXXII, 2, 2e trim. 1957, p. 187-188.

1958

133. — Avertissement à la *Syntaxe de la langue viêtnamienne* par L. Cadière, Paris, 1958, p. IX-XII.

134. — *Archaeological activities of the École française d'Extrême-Orient during the period 1948-1953* in *Annual Bibliography of Indian Archaeology*, XVI, for the years 1948-1953, Leyde, 1958, p. LIX-LXVI.

135. — *The Museums in Indochina since the second world war*, *ibid.*, XVI, for the years 1948-1953, Leyde, 1958, p. LXVI-LXIX.

136. — Avertissement à la réédition des *Croyances et Pratiques religieuses des Viêtnamiens*, tome I du R. P. Léopold Cadière in BSEI, XXXIII, 1-2 ; 1er-2e trim. 1958, p. V-VI.

1959

137. — *L'Archéologie du Delta du Mékong*, Publ. de l'École française d'Extrême-Orient, XLIII, Paris, 1959, tome I, 2 vol., texte : 473 p., pl. : 97 ; tome II, 2 vol., texte : 398 p., 112 pl. ; tome III, 1962, 2 vol., texte 500 p., 101 pl. ; tome IV, 1963, 1 vol., 278 p., 50 pl.

138. — La restauration des monuments d'Angkor et ses problèmes in *Conservation* (Journal de l'Institut International pour la conservation d'objets d'Art et d'Histoire), Londres, vol. 4, no 2, mai 1959, p. 51-61.

139. — *La civilisation de Đông-sôn d'après les recherches archéologiques de M. Olov Janse* in *France-Asie*, nos 160-161, Saigon, sept.-oct. 1959, p. 1197-1208 (voir aussi *BSEI*, XXXV, 4, 4e trim. 1960, p. 713-715).

140. — *Les lapidaires et artisans du verre de Vîrampatnam* in *Arts Asiatiques*, Paris, VI, 2, 1959, p. 93-106.

141. — *Ouvrages circulaires en terre dans l'Indochine méridionale* in BEFEO, XLIX, 2, Paris, 1959, p. 409-434. — Voir aussi *Akten des vierundzwangzigsten Internationalen Orientalisten-Kongress* (Résumé séance du 28 août 1957), München (28 août 1957 au 4 septembre 1957), publ. par Herbert Franke, Wiesbaden, 1959, p. 670-671.

142. — *La trace de Rome en Indochine* in *Proceedings of the Twenty-second congress of Orientalists*, Istanbul, 12-22 sept. 1951, Leide, 1957, p. 332-347.

1960

143. — *Les « tas de pierres » indochinois et l'aire d'expansion des maçonneries sèches* in *Congrès International des Sciences anthropologiques et ethnologiques*, Bruxelles, 1948, Tervueren, 1960, 147-148.

144. — Compte rendu : Louis Bezacier : Relevé des monuments anciens du Nord Viêt-nam in BSEI, XXXV, 3, 3e trim. 1960, p. 581.

145. — *Contribution à l'étude du thème des Neuf Divinités dans la sculpture du Cambodge et du Champa* in *Arts Asiatiques*, Paris, VII, 3, 1960, p. 205-230.

1961

146. — Comptes rendus : Georges Taboulet et Jean-Claude Demariaux *La vie dramatique de Gustave Viaud*, frère de Pierre Loti e Angkor vu par Henri Parmentier in *Bull. Soc. Études Indo chinoises*, Saigon, XXXVI, 1, 1er trim. 1961, p. 109-112.

147. — *The position of Historical Studies in the countries of former Frenc Indo-China in 1956* in *Historians of South-East Asia*, edite by D. G. E. Hall, London, 1961, 301-312.

148. — *Quelques poteries de Sa-huynh dans leurs rapports* avec diver sites du Sud-Est de l'Asie in *Asian Perspectives*, III, 2, Winte 1959, Hong-kong, 1961, p. 113-120.

149. — *Les monuments d'Angkor* in *Conjonction*, Institut françai d'Haiti, Port-au-Prince, 1961, nos 81-82, p. 18-24.

150. — *Le centenaire d'Henri Mouhot* (1826-1861) in BSEI, 4e trim. 1961 p. 683-687.

151. — Compte rendu : Nghiêm-Toan et Louis Ricaud, *Les Troi Royaumes*, in *Arts Asiatiques*, Paris, 1961, VIII, 2, p. 155.

152. — *Les dodécaèdres d'or du site d'Oc-èo* in *Artibus Asiae*, no spécia pour le 75e anniversaire de M. George Cœdès, XXIV, 3/4 1961, p. 343-350.

1963

153. — *Notes archéologiques. II. Pierres gravées et cachets de divers pay du Sud-Est de l'Asie.* — III. *Classification et nomenclature de « perles » archéologiques en fonction de la symétrie minérale* i BEFEO, LI, 1, 1963, p. 99-124.

1964

154. — *Un oublié: Victor Goloubew, Membre de l'École française d'Extrême-Orient (1878-1945)* in BSEI, n.s., XXXIX, 4 4e trim. 1964, p. 433-448.

1965

155. — *Note sur la paillote qui fut le premier immeuble de la Conservatio d'Angkor*, BSEI, n.s. XLI, 3, 3e trim. 1965, p. 303-205 fig. 1 et 2.

156. — *A propos d'une sculpture du Musée National de Bangkok* i *Journal of the Siam Society*, Bangkok, 1965, Felicitatio volumes of Southeast-Asian Studies presented to His Highnes Prince Dhaninivat Kromamum Bidyalabh Bridhyakorn... o the occasion of his eighteenth birthday, 2 vol., vol. 1, p. 107 118, 2 pl.

1966

157. — *Histoire d'une découverte* in *Bull. Assoc. Amicale Anciens élève E. N. de Clermont-Fd*, no 12, janvier 1966, p. 28-36.

158. — *Une nouvelle statue préangkorienne de Sūrya dans le Bas Mékon* in *Artibus Asiae*, supplementum XXIII, vol. II, p. 109-12

(Essays offered to G. H. Luce by his colleagues and friends in honour of his seventy-fifth birthday).

159. — *Louis Bezacier (1906-1966)* in BSEI, LXI, 3-4, 3e-4e trim. 1966, p. 303-306.

160. — *Un marin, un administrateur, un savant: Paul Guilleminet* in *Le Progrès de Lyon* nº du 22 septembre 1966, p. 7.

161. — *L'amphisbène* in *Artibus Asiae*, XIX, 1, 1967, p. 85-92, 2 pl.

162. — Nécrologie : *Maurice Glaize (1886-1964)* in BEFEO, LIII, 2, Paris, 1967, p. 311-330, portrait.

163. — *Le vingt-cinquième anniversaire de la mort de Victor Goloubew (1878-1945)*, BEFEO, LIII, 2, Paris, 1967, p. 331-373, portrait.

164. — Avant-propos à l'article de Madeleine Ly-Tio-Fane : *Pierre Poivre et l'expansion française dans l'Indo-Pacifique*, BEFEO, LIII, 2, Paris, 1967.

165. — Compte rendu : Louis Dermigny, *Les mémoires de Charles de Constant sur le commerce de la Chine*, BEFEO, LIII, 2, Paris, 1967, p. 727-731.

166. — *Polyèdres antiques et modernes en or et en bronze* in *Journal asiatique*, t. CCLV, 1967, fasc. 3-4, p. 423-430.

167. — *Paul Guilleminet (1888-1966)* in BEFEO, LIV, p. 1-8 (avec bibliographie). Portrait.

168. — *Louis Bezacier (1906-1966)*, BEFEO, LIV, p. 9-18 (avec bibliographie). Portrait.

1968

169. — *Un manuscrit inédit de Pierre Poivre: les Mémoires d'un voyageur.* Texte reconstitué et annoté. École française d'Extrême-Orient, Paris, 1968. (Avant-propos, p. 1-10, texte p. 11-132, 5 pl. hors texte).

170. — *Pierre Poivre, l'abbé Galloys et l'introduction d'espèces botaniques et d'oiseaux de Chine à l'île Maurice* in *Proceedings of the Royal Society of Arts and Sciences of Mauritius*, Port-Louis, vol. III, 1968. (Read 27th september 1967.) 8º, p. 51-64.

171. — *Une cruche de bronze présumée Chame, à double goulot*, in *Artibus Asiae*, XXX, 1, 1968, p. 53-60, 3 pl. en 2 hors-texte.

172. — *Sur une défense d'éléphant ayant appartenu à M. Poivre*, in *Artibus Asiae*, XXXI, 1969, p. 66-72, 2 pl. hors-texte.

173. — Compte rendu : Marthe de Fels. *Pierre Poivre ou l'amour des épices*, Paris, 1968, in *Revue française d'Histoire d'Outre-Mer*, Paris, LV, nº 201, 4e trim. 1968, p. 488-489.

174. — *Bossus et nains dans la sculpture en Extrême-Orient* in *Arts asiatiques*, t. XX, 1969, p. 121-128, VI pl.

175. — *Polyèdres antiques et modernes en or et en bronze* in *Arts asiatiques*, année 1967 (paru en 1969), p. 423-430.

ÉTUDES DE MYTHOLOGIE HINDOUE (III)

PAR

MADELEINE BIARDEAU

I. COSMOGONIES PURĀṆIQUES *(Suite)**

D. LA RÉSORPTION COSMIQUE

S'il est logique qu'un *purāṇa* s'ouvre sur une cosmogonie, il devrait être tout aussi logique qu'il se terminât sur un récit de fin du monde, puisque les deux mouvements d'émission et de résorption ne vont pas l'un sans l'autre chez ce Grand *Yogin* qu'est le Puruṣa. En fait, cette symétrie n'est pas toujours respectée, même dans les *purāṇa* qui donnent son plein développement à la cosmogonie. Le récit de genèse lui-même comporte d'ailleurs la plupart du temps une brève description du *pralaya* (résorption cosmique) intermédiaire entre deux *kalpa* : ainsi le *Mārkaṇḍeya* [M] (43 38-40), le *Viṣṇu* [Vi] (I 3 22-25) — ce dernier plutôt à l'occasion d'une description des unités de temps — l'insèrent entre le *prākṛtasarga* et le *pratisarga* ; s'il présente une solution de continuité avec le premier, il prépare au contraire directement le second. Le *Vāyu* [V] le rejette, sous le nom de *pratisandhi*, après le récit de *pratisarga* (I 7 18 sq.). Cependant, les récits développés de *pralaya* sont bien reportés à la fin du *purāṇa* lorsqu'ils n'ont pas disparu purement et simplement sous l'afflux des sujets traités : c'est le cas de *Viṣṇu* VI 3 — dont *Agni* 368-369 est un doublet —, de *Kūrma* [K] (II 45 1 sq.), auxquels il faut cette fois ajouter le *Bhāgavata* [Bh] (XII) et le *Matsya* [Mt] (165).

---

* Pour I et II, voir BEFEO LIV, pp. 19-45 et LV, pp. 59-105.

Rappel des abréviations des textes autres que les *purāṇa* :

ChU *Chāndogya-upaniṣad*
KU *Kaṭha-upaniṣad*
MNU *Mahānārāyaṇa-upaniṣad*
MuU *Muṇḍaka-upaniṣad*
PU *Praśna-upaniṣad*
ŚPB *Śatapathabrāhmaṇa*
TU *Taittirīya-upaniṣad*

D'autre part, le *pralaya* inséré dans la cosmogonie est toujours le *pralaya* qui correspond à une nuit de Brahmā entre deux *kalpa*. Quand le *purāṇa* se termine par un récit de fin du monde, ce même *pralaya* est repris sous le nom de *avāntarapralaya*, « résorption intermédiaire », ou de *naimittikapralaya*, « résorption occasionnelle » (*pratisañcara* étant également employé comme synonyme de *pralaya*). Dans ce contexte, on distingue trois ou quatre sortes de *pralaya* : en plus de la fin du *kalpa* qui est le mouvement de résorption symétrique du *pratisarga*, on a le *prākṛtapralaya* qui correspond au *prākṛtasarga* et représente la fin d'une vie de Brahmā, l'*ātyantikapralaya*, « résorption absolue » ou « définitive », qui est donné comme synonyme au terme de *mokṣa*, « délivrance », et ne désigne jamais que la fin absolue des renaissances pour un individu. Enfin un quatrième type s'ajoute parfois aux trois premiers, mais ne fait jamais l'objet d'une description : c'est le *nityapralaya*, ou « résorption permanente », qui désigne la mort individuelle, répétée de renaissance en renaissance.

Seul le *Vāyu* (et son doublet le *Brahmāṇḍa* [B] I 6 7 sq., dont le texte nous est transmis dans un état de corruption presque désespéré) sépare complètement le *naimittikapralaya*, dont le récit détaillé est donné à la suite des cosmogonies (I 7 18 sq.), des deux autres qui sont donnés en II 40. Au contraire le *Bhāgavata*, le *Viṣṇu* (et son doublet l'*Agni*), le *Kūrma* développent les trois principaux types de *pralaya* à la suite. Le *Matsya*, lui, ne décrit que le *naimittikapralaya* comme s'il était unique (165-166). Quant au *Mārkaṇḍeya*, qui a rapidement décrit la fin du *kalpa*, il ne revient plus du tout sur le *pralaya*. En dépit de cette mobilité relative des récits, leur structure présente une constance tout aussi remarquable que celle des cosmogonies. Le *prākṛtapralaya*, qui reproduit en sens inverse le processus du *prākṛtasarga*, n'apporte rien de nouveau par rapport à ce que nous savons déjà et nous n'aurons donc pas à l'étudier pour lui-même. L'*ātyantika*° fait l'objet moins d'un récit mythique que d'un enseignement du monisme upaniṣadique et du *yoga* comme méthode de délivrance des renaissances. En lui-même il n'apporte pas non plus de nouveauté, sinon peut-être par ce qu'il tait[1]. Plus neuf et plus riche d'informations est le récit du *naimittikapralaya* qui, à l'intérieur du cadre immuable du drame cosmique, offre des variations dont il importe d'apprécier la signification : celles-ci portent essentiellement sur la manière dont les destinées individuelles sont intégrées à l'aventure cyclique du cosmos. La possibilité pour un individu d'échapper aux renaissances empêche en effet de concevoir un perpétuel retour pur et simple. Il faut compliquer le schéma de l'ensemble pour en rendre compte, ou bien se résigner à juxtaposer la description des cycles cosmiques et l'histoire individuelle.

---

(1) Il est en effet assez remarquable que même le *Viṣṇu* et le *Bhāgavata* ne soufflent mot de la *bhakti* à propos de cette libération définitive des renaissances, mais se fassent encore l'écho de la *Kaṭhopaniṣad*. Nous retrouverons ce problème, qui est évidemment fondamental, non seulement dans la présente étude, mais dans le chapitre II, consacré à divers aspects de la *bhakti*, de ces « Études de mythologie hindoue ».

C'est donc ici le *naimittikapralaya* qui retiendra essentiellement notre attention. Cette fin d'un *kalpa* est un drame en deux actes, un incendie suivi d'un déluge, dont les thèmes, tout universels qu'ils soient, subissent un traitement qui ne peut être qu'indien. On note d'emblée une sorte de réduplication de la destruction, chaque motif, incendie ou déluge, suffisant apparemment à atteindre le but. Premier point d'interrogation à garder présent à l'esprit : pourquoi un incendie, plus un déluge ? Hasard historique ? Débordement d'imagination mythique ? Nos présupposés de départ ne nous feraient retomber sur de telles hypothèses que si l'ensemble nous paraissait dépourvu de signification.

Le récit.

Nous suivrons d'abord le texte du *Vāyu*, tout en regrettant qu'il ne soit pas meilleur, parce qu'il nous présente une des formes les plus explicites et les plus achevées de l'intégration des délivrances individuelles au processus cosmique (V.I 7 18-30) :

« *Atha manvantareṣvāsaṃścaturdaśasu vai divi / devāśca pitaraścaiva munayo manavas tathā // teṣām anucarā ye ca manuputrās tathaiva ca / varṇāśramibhir īḍyāśca tasmin kāle tu ye surāḥ / manvantareṣu ye hyāsan devaloke divaukasaḥ // te taiḥ saṃyojakaiḥ sārdham prāpte saṅkalane tathā / tulyaniṣṭhās tu te sarve prāpte hyābhūtasamplave // tatas te'vaśyambhāvitvād buddhvā paryāyam ātmanaḥ / trailokyavāsino devās tasmin prāpte hyupaplave // te'nautsukyaviṣādena tyaktvā sthānāni bhāvataḥ / maharlokāya saṃvignās tatas te dadhire matim // te yuktā upapadyante mahasisthaiḥ śarīrakaiḥ / viśuddhibahulāḥ sarve mānasīṃ siddhim āsthitāḥ // taiḥ kalpavāsibhiḥ sārdham mahān āsāditas tu yaiḥ / brāhmaṇaiḥ kṣatriyair vaiśyais tadbhaktaiścāparair janaiḥ // matvā tu te maharlokaṃ devasaṅghāścaturdaśa / tatas te janalokāya sodvegā dadhire matim // viśuddhibahulāḥ sarve mānasīm siddhim āsthitāḥ / taiḥ kalpavāsibhiḥ sārdham mahān āsāditas tu yaiḥ // daśakṛtva ivāvṛttyā tasmād gacchanti svastapaḥ / tatra kalpān daśa sthitvā satyaṃ gacchanti vai punaḥ / etena kramayogena yānti kalpanivāsinaḥ // evaṃ devayugānāṃ tu sahasrāṇi parasparāt / gatāni brahmalokaṃ vai aparāvartinīṃ gatim // ādhipatyaṃ vinā te vai aiśvaryeṇa tu tatsamāḥ / bhavanti brahmaṇas tulyā rūpeṇa viṣayeṇa ca // tatra te hyavatiṣṭhanti prītiyuktāḥ prasaṅgamāt / ānandam brahmaṇaḥ prāpya mucyante brahmaṇā saha //* Alors ceux qui, pendant les quatorze *manvantara*, avaient été dans le ciel comme dieux, mânes, sages, et Manus, ainsi que leurs suites et les descendants des Manus, les dieux qui étaient invoqués par les *varṇāśramin*[1] pendant tout ce

(1) On renonce à traduire ce terme qui, à lui seul, mériterait un long commentaire : les *varṇāśramin* sont ceux qui vivent dans la société séculière structurée théoriquement par les quatre *varṇa*, « les classes » auxquelles correspondent des couleurs *-varṇa-* symboliques (*brāhmaṇa, kṣatriya, vaiśya, śūdra*), et encore plus théoriquement par les quatre *āśrama* ou « états de vie », celui de l'étudiant brahmanique ou *brahmacārin*, celui de maître de maison ou *gṛhastha*, celui de « résident de la forêt », *vanaprastha*, et celui de renonçant ou *sannyāsin*. On peut hésiter sur le sens global de l'expression *varṇāśramin*. A cause de la combinaison

temps, les habitants du monde céleste pendant les *manvantara*, tous ceux-là, en compagnie de ceux qui étaient en voie de réunion (définitive) — *saṃyojaka*[1] — au temps du rassemblement, tous se trouvèrent fixés dans le même état quand il fut temps de tout submerger jusqu'aux éléments (exclus). Connaissant le périple qu'ils devaient nécessairement accomplir, les dieux habitants des trois mondes, quand fut venu le temps de la confusion, abandonnèrent leurs places spontanément, sans impatience ni chagrin[2] et, gênés, appliquèrent leur attention au Maharloka. Tous y accèdent pourvus de corps faits pour le *mahas* et, pleins de pureté, ils se fixent dans la « réalisation » mānasique — *mānasī siddhi* —, avec les habitants du *kalpa* qui avaient accédé comme eux au *mahān*, *brāhmaṇa*, *kṣatriya*, *vaiśya* et autres gens qui étaient des *bhakta* du *(mahān?)*. Les quatorze groupes de dieux[3], après avoir considéré le Maharloka, appliquèrent leur attention en hâte (ou « dans leur gêne », si on lit *saṃvignāḥ*) au Janaloka, pleins de pureté, et alors qu'ils étaient fixés dans la « réalisation » mānaṣique avec les habitants du *kalpa* qui avaient accédé comme eux au *mahān*[4]. Par une sorte de révolution dix fois recommencée, ils vont du (monde) céleste au (monde) du *tapas*, et demeurant dans cette situation pendant dix *kalpa*, ils vont enfin au Satyaloka. Progressivement, les habitants des *kalpa*, pendant que les chaque-fois-mille *yuga* divins[5] se succèdent ainsi, arrivent

---

des *varṇa* et des *āśrama*, on la considère ici comme désignant une société séculière dont le concept s'est suffisamment élargi pour intégrer les *vanaprastha* et les *sannyāsin*, quoique ces derniers n'aient plus guère à invoquer les dieux après avoir renoncé à leur place dans la société. Mais on pourrait au contraire la comprendre comme s'appliquant à l'ensemble du monde terrestre : société séculière et renonçants. La formation même du composé à partir de *varṇa-āśrama* semble bien cependant trahir l'effort d'intégration du monde des religieux à la société séculière. Ce n'est là qu'un aspect de la tension entre les deux pôles idéologiques qui caractérise l'hindouisme classique et de l'effort pour lui trouver une solution logique.

(1) On ne saurait justifier philologiquement cette traduction de *saṃyojaka*, mais nous sommes dans la langue purāṇique, souvent incorrecte ou approximative dans sa forme alors que les idées en jeu sont parfaitement claires. Sans chercher à normaliser une langue qui ne se prête guère à ce genre de traitement, on peut ici plus simplement rapprocher l'expression *taiḥ saṃyojakaiḥ sārdham* de celle que nous retrouverons bientôt dans le récit du *prākṛta-pralaya* (V.II 40 40b) : *sahasā yojyakaiḥ sarvair brahmalokanivāsibhiḥ*. Les deux textes se précisent l'un par l'autre et je propose de lire *saha saṃyojyakaiḥ* au lieu de *sahasā...*, ce qui permet de traduire ici : « avec tous les habitants du Brahmaloka qui sont en voie de réunion ». La langue orale est suffisamment imprécise pour que l'on ne cherche pas une nuance de sens différente pour *saṃyojaka* et *saṃyojyaka*. Mais « ceux qui sont en voie de réunion », c'est-à-dire qui ont échappé définitivement aux renaissances dans les trois mondes et se résorbent progressivement dans l'*avyakta* puis dans le Puruṣa, sont aussi dans les deux textes ceux qui ont pratiqué le yoga et se sont fixés dans l'état de yoga : le terme *saṃyojaka* ou *saṃyojyaka* connote aussi bien l'état définitif que la voie yogique par laquelle on y accède, et il s'applique dans les deux textes à ceux qui, ayant habité le monde terrestre, ont mérité de n'y plus revenir.

(2) Rappelons-nous que les dieux sont ceux qui n'agissent pas parce qu'ils sont pleins de joie. Il faut expliquer qu'ils se meuvent sans l'aiguillon de la douleur. Mais le vers suivant dit qu'ils sont « gênés » — *saṃvigna* —. On verra plus loin la cause de cette gêne.

(3) Il y a quatorze *manvantara* dans un *kalpa*. Chaque *manvantara* a ses dieux propres.

(4) On peut considérer le v. 26 comme une simple répétition « interpolée » de 23b-24a. Mais la littérature orale se plaît à ces longueurs et à ces redites.

(5) Rappelons qu'un groupe de quatre *yuga* (du Kṛta° au Kaliyuga) forme un *mahāyuga* ou *yuga* divin. Un *kalpa* contient donc mille *mahāyuga* ou quatre mille *yuga* humains. Cf. aussi ci-dessous l'expression *caturyugasahasra* : « mille fois quatre *yuga* ».

au Brahmaloka d'où l'on ne revient plus. Ils y sont alors sans maître, tous égaux en souveraineté, égaux à Brahmā par la beauté et l'étendue du pouvoir. Ils demeurent là remplis de joie par leur absorption (dans l'objet de leur méditation). Ayant accédé à la béatitude de Brahmā, ils sont libérés avec Brahmā. »

Ici plusieurs vers opposent l'état délivré à la vie empirique : c'est l'unité qui supplante la multiplicité, l'égalité qui remplace la hiérarchie, l'abandon de toute activité au lieu des harassantes fonctions de maître de maison, la pureté totale succédant aux inévitables souillures du siècle. Connaissance et *yoga* caractérisent les délivrés qui sont comme des « flammes éteintes ».

Tout le récit qui précède ne traite que des délivrés. Il faut maintenant régler le sort des autres (*ibid.* 39-47) : « *Tatas teṣu gateṣūrdhvaṃ trailokyāt sumahātmasu / taiḥ sārdhaṃ ye maharlokāt* [*-kaṃ*] *tadā nāsāditā janāḥ / tacchiṣṭāśceha tiṣṭhanti kalpād deham upāsate // gandharvādyāḥ piśācāntā mānuṣā brāhmaṇādayaḥ / paśavaḥ pakṣiṇaścaiva sthāvarāḥ sasarīsṛpāḥ // tiṣṭhatsu teṣu tatkālam pṛthivītalavāsiṣu / sahasraṃ yat tu raśmīnāṃ sūryasyeha vibhāsate / te saptaraśmayo bhūtvā hyekaiko jāyate raviḥ // krameṇottiṣṭhamānās te trīn lokān pradahantyuta / jaṅgamaṃ sthāvaraṃ caiva nadīḥ sarvāśca parvatān / pūrve śuṣkā hyanāvṛṣṭyā sūryaistaiśca pradhūpitāḥ // tadā te viviśuḥ sarve nirdagdhāḥ sūryaraśmibhiḥ / jaṅgamāḥ sthāvarāḥ sarve dharmādharmātmakās tu vai // dagdhadehās tatas te vai gatāḥ pāpayugātyaye / yonyā tayā hyanirmuktāḥ śubhapāpānubandhayā // tatas te hyupapadyante tulyarūpā jane janāḥ / viśuddhibahulāḥ sarve mānasīṃ siddhim āsthitāḥ // uṣitvā rajanīṃ tatra brahmaṇo'vyaktajanmanaḥ / punaḥ sarge bhavantīha brahmaṇo mānasīprajāḥ // tatas teṣu pravṛtteṣu jane trailokyavāsiṣu / nirdagdheṣu ca lokeṣu teṣu sūryais tu saptabhiḥ / vṛṣṭyā kṣitau plāvitāyāṃ viśīrṇeṣvālayeṣu ca // samudrāścaiva meghāśca āpaḥ sarvāśca pārthivāḥ / vrajantyekārṇavatvaṃ hi salilākhyās tadāśritāḥ //* Lorsque ceux-ci, les très grands, se sont élevés au-dessus du *trailokya*, les gens qui n'ont pas accédé avec eux au Maharloka et ceux qui sont restés[1] ici-bas demeurent et gardent le corps qui leur vient du *kalpa*, les (êtres surhumains), des *gandharva* aux *piśāca*, les hommes : brahmanes, etc., le bétail, les oiseaux, les êtres immobiles et ceux qui rampent. Sur les habitants de la terre qui y demeurent à ce moment-là, mille rayons du soleil se mettent à flamboyer. Ils se transforment en sept rayons qui donnent chacun naissance à un soleil. Se levant successivement, ils brûlent les trois mondes, les êtres mobiles et immobiles, toutes les rivières et les montagnes. Les premiers, desséchés par l'absence de pluie et échauffés à l'excès par les soleils, disparaissent tous, brûlés par les rayons des soleils, êtres mobiles et immobiles, faits de mérites et de démérites, partis, le corps brûlé, au déclin du mauvais *yuga*. Ils ne sont pas délivrés de cette matrice (des renaissances) qui est liée au bien et au mal. Alors, ces gens accèdent, tous pareils, au Janaloka et, pleins de pureté, ils se fixent dans une « réalisation » mānasique. Passant là la nuit de Brahmā, de Brahmā fils de l'*avyakta*, ils renaissent ici-bas au moment de la nouvelle émission cosmique, créatures mānasiques de Brahmā. Une fois que les habitants du *trailokya* sont ainsi

(1) Sur ce composé *tacchiṣṭāḥ*, cf. ci-dessous p. 82 n. 2.

allés au Janaloka et que les mondes ont été brûlés par les sept soleils, la terre est alors inondée par la pluie, les lieux de refuge sont détruits. Les océans, les nuages et toutes les eaux terrestres forment une onde unique ; en elle, elles prennent le nom de *salila*... »

Suivent ici des « étymologies » de différents noms de l'eau, dont celle que nous avons longuement commentée[1] et qui sert à expliquer le nom de Nārāyaṇa. Mais nous avons d'ores et déjà retrouvé un état du cosmos prêt pour le *pratisarga*. Nārāyaṇa dort sur cette onde unique, tandis que les *maharṣi* s'activent curieusement (*ibid.* 66b-71) : « *Paśyanti tam maharlokāt suptaṃ kālam maharṣayaḥ // bhṛgvādayo yathā sapta kalpe hyasmin maharṣayaḥ / tato vivartamānais tair mahān parigataḥ paraḥ // gatyarthād ṛṣayo dhātor nāmanirvṛttir āditaḥ / tasmād ṛṣiparatvena mahāṃstasmān maharṣayaḥ // maharlokasthitair dṛṣṭaḥ kālaḥ suptas tadā ca taiḥ / satyādyāḥ sapta ye hyāsan kalpe'tīte maharṣayaḥ // evam brāhmīṣu rātrīṣu hyatītāsu sahasraśaḥ / dṛṣṭavantas tathā hyanye suptam kālam maharṣayaḥ // kalpasyādau tu bahuśo yasmāt saṃsthāścaturdaśa / kalpayām āsa vai brahmā tasmāt kālo nirucyate //* Du Maharloka, les *maharṣi* le (= *Brahmā Nārāyaṇākhyaḥ*, v. 65) regardent, lui le Temps endormi, tout comme les sept *maharṣi*, Bhṛgu, etc. dans (l'autre) *kalpa*. Ils parcourent en tournant tout autour le suprême *mahān*. C'est à cause du sens d'« aller » du radical verbal *(ṛṣ)* que ce nom de *ṛṣi* leur a été appliqué dès l'origine. Et comme c'est le *mahān* qui est la sphère de leurs mouvements, ils sont les *maharṣi*. Ainsi se tenant dans le Maharloka, avaient regardé le Temps endormi ceux qui avaient été les sept *maharṣi* du *kalpa* passé, Satya, etc. De la même manière, pendant les milliers de nuits de Brahmā écoulées, d'autres *maharṣi* avaient regardé le Temps endormi. Parce qu'au début de chacun des innombrables *kalpa* Brahmā a donné forme *(kalpayati)* aux quatorze groupements (de créatures)[2], on l'appelle Kāla, le Temps. »

Dans ce récit, l'aspect « pittoresque » est, par comparaison avec d'autres, réduit au minimum pour donner au contraire le plus grand développement à la considération des créatures. Il semble que le sort de ceux qui ne doivent pas renaître soit réglé sans rapport direct avec l'incendie cosmique qui, lui, concerne les êtres pris dans le tourbillon des renaissances. Cependant les délivrés ne sauraient être étrangers aux événements du cosmos, puisque le processus d'accès au Brahmaloka reste structuré par les périodes cosmiques. On les voit osciller entre le Svarloka et le Tapoloka pendant dix *kalpa* avant de monter plus haut. Encore l'ascension ne se termine-t-elle pas là puisque nous retrouvons les mêmes personnages au niveau du *prākṛtapralaya*. Ils reparaissent en effet lorsque tous les *tattva* ont été résorbés dans l'*avyakta* selon un processus rigoureusement symétrique de celui de l'émission ; on est

(1) Cf. « Études de mythologie hindoue II » [EMH II], p. 12-13.

(2) Le temps est généralement en rapport avec la destruction. Ici on veut rapprocher étymologiquement son nom du radical *kḷp* qui est au contraire ordonné à l'œuvre de création (cf. *kalpa*), à la mise en forme du cosmos. On prête donc à Brahmā lui-même la fonction du temps, en tant qu'il mesure les quatorze *manvantara* de la période de déploiement cosmique.

alors à la fin d'une vie de Brahmā, et celui-ci, abandonnant ses fonctions, entraîne avec lui les habitants du Brahmaloka.

(V.II 40 40-45) « *Nivartate tadā tasya sthitirāgaḥ svayambhuvaḥ / sahasā yojyakaiḥ (saha saṃyojyakaiḥ) sarvair brahmalokanivāsibhiḥ // vinivṛtte tadā rāge sthitāvātmanivāsinām / tatkālavāsināṃ teṣām tadā taddoṣadarśinām // utpadyate'tha vairāgyam ātmavādapranāśanam / bhogyabhoktṛtvanānātve teṣāṃ tadbhavadarśinām // pṛthagjñānena kṣetrajñās tatas te brahmalaukikāḥ / prakṛtau karaṇā nītāḥ sarve nānāpradarśinaḥ // svātmanyevāvatiṣṭhante praśāntā darśanātmakāḥ / śuddhā nirañjanāḥ sarve cetanācetanās tathā // tatraiva parinirvāṇāḥ smṛtā nāgāminas tu te / nirguṇatvānirātmānaḥ prakṛtyante vyatikramāt //* Alors l'attachement à demeurer là quitte le Svayambhū ainsi que tous les habitants du Brahmaloka qui étaient en voie d'union. L'attachement à demeurer ayant alors quitté ceux qui habitaient en lui à ce moment-là et qui en voyaient le vice, apparaît alors le détachement — *vairāgya* —, arrêt de mort pour la croyance au soi selon laquelle l'existence du (soi) est dans la dualité sujet-objet de jouissance. Alors les habitants du Brahmaloka sont de (purs) « connaisseurs du champ » en vertu de leur connaissance séparée. Tous leurs organes qui voyaient le multiple font retour à la Nature originelle, et eux restent en eux-mêmes, apaisés, dans la Vision, tous purs, sans souillure, conscients et inconscients à la fois. Ils disparaissent totalement et ne reviendront plus jamais, n'étant pas sans soi — *ātman* — quoique sans *guṇa*, car ils sont passés au-delà des confins de la Nature originelle. »

Les deux étapes de la délivrance sont ainsi nettement délimitées et mises en rapport avec les étapes mêmes de la vie de Brahmā. Ce dernier seul connaît une destinée strictement individuelle. Les créatures, elles, s'identifient à lui en un premier temps, au rythme de ses nuits, puis se recueillent en elles-mêmes et ne se retrouvent individuelles que dans le *nirvāṇa* final, quand Brahmā lui-même se retire, temporairement, de la scène.

En regard, le *Viṣṇu* nous livre un récit où le drame cosmique est décrit avec un luxe de détails qui invite la comparaison. C'est pourquoi on en donne ici intégralement la première partie (Vi.VI 3 14-29) : « *Caturyugasahasrānte kṣīṇaprāye mahītale / anāvṛṣṭir atīvogrā jāyate śatavārṣikī // tato yānyalpasārāṇi tāni sattvānyaśeṣataḥ / kṣayaṃ yānti muniśreṣṭha pārthivānyanupīḍanāt // tataḥ sa bhagavān viṣṇū rudrarūpadharo'vyayaḥ / kṣayāya yatate kartum ātmasthās sakalāḥ prajāḥ // tataḥ sa bhagavān viṣṇur bhānoḥ saptasu raśmiṣu / sthitaḥ pibatyaśeṣāṇi jalāni munisattama / pītvāmbhāṃsi samastāni prāṇibhūmigatānyapi / śoṣaṃ nayati maitreya samastam pṛthivītalam // samudrān saritaḥ śailanadīprasravaṇāni ca / pātāleṣu ca yat toyaṃ tat sarvaṃ nayati kṣayam // tatas tasyānubhāvena toyāhāropabṛṃhitāḥ / ta eva raśmayaḥ sapta jāyante sapta bhāskarāḥ // adhaścordhvaṃ ca te dīptā tataḥ sapta divākarāḥ / dahantyaśeṣaṃ trailokyaṃ sapātālatalaṃ dvija // dahyamānaṃ tu tair dīptais trailokyaṃ dvija bhāskaraiḥ / sādrinadyarṇavābhogaṃ niḥsneham abhijāyate // tato nirdagdhavṛkṣāmbu trailokyam akhilaṃ dvija / bhavatyeṣā ca vasudhā kūrmapṛṣṭhopamākṛtiḥ // tataḥ kālāgnirudro'sau bhūtvā sarvaharo hariḥ / śeṣāhiśvāsasambhūtaḥ pātālāni*

dahatyadhaḥ || pātālāni samastāni sa dagdhvā jvalano mahān | bhūmim abhyetya sakalam babhasti vasudhātalam || bhuvarlokaṃ tataḥ sarvaṃ svarlokaṃ ca sudāruṇaḥ | jvālāmālāmahāvartas tatraiva parivartate || ambarīṣam ivābhāti trailokyam akhilaṃ tadā | jvālāvartaparīvāram upakṣīṇacarācaram || tatas tāpaparītās tu lokadvayanivāsinaḥ | kṛtādhikārā gacchanti maharlokam mahāmune || tasmād api mahātāpataptā lokāt tataḥ param | gacchanti janaloka te daśāvṛttyā paraiṣiṇaḥ || A la fin des mille-fois-quatre-*yuga*, la terre étant comme épuisée, il y a pendant cent ans une effroyable absence de pluie. Dans tous les êtres terrestres sans exception, la substance vitale se raréfie jusqu'à destruction complète à cause de cette épreuve, excellent *muni*. Le bienheureux Viṣṇu, l'impérissable, prenant la forme de Rudra, cherche alors, pour détruire (le monde), à résorber toutes les créatures en lui-même. Le bienheureux Viṣṇu s'installe alors dans sept rayons du soleil, excellent *muni*, et boit toutes les eaux sans exception. Ayant bu la totalité des eaux, celles des êtres vivants comme celles de la terre, ô Maitreya, il amène toute la terre à un état de dessèchement. Les mers, les rivières, les torrents de montagne et les sources, l'eau des régions infernales, il les amène à épuisement complet. Les sept rayons, gonflés par ces eaux qu'il leur donne en nourriture deviennent sept soleils. Alors les sept soleils, flamboyant vers le bas et vers le haut incendient l'ensemble des trois mondes — *trailokya* — ainsi que les régions infernales. Le *trailokya*, ô *dvija*, incendié par les sept soleils qui flamboient, dans les replis de ses montagnes, de ses rivières et de ses mers se trouve calciné. Quand le *trailokya* tout entier a ses eaux et ses arbres incendiés, la terre ressemble au dos d'une tortue. Alors Hari, devenu Kālāgnirudra, le destructeur de l'univers — *sarvahara* —, sous la forme du souffle du serpent Śeṣa, incendie les enfers qui sont au-dessous. Après avoir incendié la totalité des enfers, la grande Flamme gagne la terre et dévore toute sa surface ; puis, effroyable, un grand tourbillon de flammes en guirlandes tournoie dans tout le Bhuvarloka et le Svarloka. Alors l'ensemble du *trailokya* brasille comme une poêle à frire, enveloppé dans son tourbillon de flammes, où les êtres mobiles et immobiles ont péri. Alors les habitants des deux mondes (supérieurs, Bhuvar° et Svarloka), entourés de cette pénible chaleur, ayant terminé leurs fonctions, s'en vont au Maharloka, ô grand *muni*. Encore accablés de cette grande chaleur, ils quittent ce monde aussi vers le monde supérieur, le Janaloka, et font dix fois l'aller et retour, désirant aller plus haut. »

Sur cet exode des créatures des deux mondes supérieurs, atmosphère et ciel, s'achève le premier acte du drame cosmique. Cette fois, une raison précise est donnée au départ vers le Maharloka des habitants des mondes céleste et atmosphérique : c'est l'incendie universel qui détruit les créatures terrestres et qui, s'étendant aux régions qu'ils habitent, oblige les dieux et autres êtres supérieurs à partir. La description les accompagne jusqu'au Janaloka, leur fait faire dix voyages et indique qu'ils aspirent à aller plus haut ou au plus haut. La comparaison avec le texte du *Vāyu* montre qu'il s'agit bien de ceux qui doivent échapper aux renaissances dans le *trailokya*. Quoique cela ne soit pas dit explicitement par le *Viṣṇu*, ce sont sans doute les mêmes que nous

retrouverons plus loin dans le Brahmaloka. On ne reparle plus de ceux qui ont été brûlés dans leur corps et que le *Vāyu* conduisait jusqu'au Janaloka, où ils attendaient une prochaine émission cosmique. L'embrasement universel semble être un holocauste qui ne laisse rien subsister. Cependant il est l'œuvre d'un Hari devenu Kālāgnirudra, qui a pour dessein de résorber les créatures en lui-même, alors que dans le *Vāyu*, il s'agissait seulement d'Agni Saṃvartaka ou de Kāla, mais non de Rudra.

Le second acte est un récit de déluge, comme on peut s'y attendre, mais là aussi, le *Viṣṇu* étire la description avec complaisance. Un élément, cependant, retient plus particulièrement l'attention du narrateur : ce sont les nuages d'orage qui s'accumulent, annonciateurs de pluies torrentielles. Leurs couleurs et leurs formes sont longuement détaillées. On retrouve la même insistance sur la variété et le caractère effrayant des nuages dans le *Kūrma* (II 45 34-40) tandis que le *Bhāgavata* (XII 4 12) note qu'ils sont *citravarṇa*, « de couleurs variées ». Mais il n'y a rien là qu'un pittoresque de convention, destiné à accentuer le caractère terrible de la scène. On donnera ici la suite du récit du *Viṣṇu*, moins la description des nuages (VI 3 30-31, 37-41) : « *tato dagdhvā jagat sarvaṃ rudrarūpī janārdanaḥ / mukhaniḥśvāsajān meghān karoti munisattama // tato gajakulaprakhyās taḍitvanto'tinādinaḥ / uttiṣṭhanti tathā vyomni ghorāḥ saṃvartakā ghanāḥ // ... varṣantas te mahāsārāṃs tam agnim atibhairavam / śamayantyakhilaṃ vipra trailokyāntaradhiṣṭhitam // naṣṭe cāgnau ca satataṃ varṣamāṇā hyaharniśam / plāvayanti jagat sarvam ambhobhir munisattama // dhārābhir atimātrābhiḥ plāvayitvākhilam bhuvam / bhuvarlokaṃ tathaivordhvam plāvayanti hi te dvija // andhakārīkṛte loke naṣṭe sthāvarajaṅgame / varṣanti te mahāmeghā varṣāṇām adhikaṃ śatam // evam bhavati kalpānte samastam munisattama / vāsudevasya māhātmyaṃ nityasya paramātmanaḥ //* Après avoir incendié tout l'univers sous la forme de Rudra, Janārdana fait des nuages du souffle de sa bouche, ô excellent *muni*. Alors des amas de nuages terribles et destructeurs se lèvent dans l'espace, comme des troupeaux d'éléphants, pleins d'éclairs et tonitruants. ... Tombant en grandes trombes d'eau, ils éteignent complètement le feu épouvantable qui s'était emparé du *trailokya*, ô brahmane. Une fois le feu disparu, la pluie continue nuit et jour et submerge tout l'univers de ses eaux, ô excellent *muni*. Après avoir submergé toute la terre sous des déluges d'eau, elle submerge aussi le Bhuvarloka et au-dessus, ô *dvija*. Tandis que le monde est dans d'aveugles ténèbres et que les êtres mobiles et immobiles ont disparu, les grands nuages continuent de se répandre en pluie pendant encore cent ans. C'est ainsi qu'à la fin du *kalpa*, excellent *muni*, Vāsudeva, l'éternel Ātman suprême, retrouve l'état de *mahātman* qui rassemble tout. »

Ce dernier vers, qui ne se trouve pas dans l'édition du *Viṣṇu* de Jīvānandavidyāsāgara Bhaṭṭācārya (Calcutta 1882) ni dans l'*Agnipurāṇa*, mérite cependant considération : au début du récit, on a fait état du désir de Viṣṇu de résorber les créatures en lui-même, dans son *ātman* (on retrouve ce vers presque identique en K.II 45 11). Au terme du déluge, voilà qui est fait : il porte en lui toutes les créatures, il est

mahān ātmā, donc Brahmā[1]. Tout est en place à nouveau pour une recréation. Il faut cependant encore y ajouter la scène obligatoire relative aux sphères supérieures, avec de légères variantes par rapport au *Vāyu* (*ibid.* 4 1-6) : « *saptarṣisthānam ākramya sthite'mbhasi mahāmune / ekārṇavam bhavatyetat trailokyam akhilaṃ tataḥ // mukhaniḥśvāsajo viṣṇor vāyus tāñjaladāṃs tataḥ / nāśayan vāti maitreya varṣāṇām aparaṃ śatam // sarvabhūtamayo'cintyo bhagavān bhūtabhāvanaḥ / anādir ādir viśvasya pītvā vāyum aśeṣataḥ // ekārṇave tatas tasmiñccheṣaśayyāgataḥ prabhuḥ / brahmarūpadharaḥ śete bhagavān ādikṛddhariḥ // janalokagataiḥ siddhaiḥ sanakādyair abhiṣṭutaḥ / brahmalokagataiścaiva cintyamāno mumukṣubhiḥ // ātmamāyāmayīṃ divyāṃ yoganidrāṃ samāsthitaḥ / ātmānaṃ vāsudevākhyaṃ cintayan madhusūdanaḥ //* L'eau, étant arrivée au séjour des sept *ṛṣi*, s'est arrêtée, ô grand *muni*. Le *trailokya* tout entier n'est plus alors qu'une onde unique. Un vent produit par le souffle de la bouche de Viṣṇu dissipe ensuite les nuages en soufflant, ô Maitreya, pendant encore cent ans. Le bienheureux, l'inconcevable, fait de tous les êtres et qui fait exister tous les êtres, lui qui, sans origine, est l'origine de tout, absorbe tout le vent. Sur l'onde unique, le Tout-puissant, couché sur Śeṣa, se repose, lui le bienheureux Hari, auteur de l'origine (des êtres), sous sa forme de Brahmā. Les *siddha*, Sanaka et les autres, qui sont allés au Janaloka, le louent ; les aspirants à la délivrance qui sont allés au Brahmaloka méditent sur lui. Madhusūdana, plongé dans un divin sommeil yogique que lui crée son propre pouvoir d'illusion — *ātmamāyāmayī* — médite sur lui-même en tant que Vāsudeva. »

L'étagement des sphères et des êtres est clair : le déluge ne concerne que le *trailokya*, c'est-à-dire le monde des renaissances individuelles et cosmiques ; l'eau s'arrête au seuil des sept *ṛṣi*, qui sont donc ici, comme dans le *Vāyu*, des habitants du Maharloka, mais les *siddha* semblent plus importants pour le *Viṣṇu* : ils résident au Janaloka et sont sans doute ceux que la première partie du récit avait conduits jusqu'à cette sphère. Vi.I 4 30 les appelle aussi *yogin* ; ils sont de ceux qui ne doivent pas renaître, même s'ils oscillent dix fois du Mahar° au Janaloka. Enfin, certains d'entre eux ont déjà eu accès au Brahmaloka. Mais il faut retenir qu'ils ne sont encore que *mumukṣu*, « aspirants à la délivrance », et non *mukta*, « délivrés ». Cependant, on n'en reparle plus à propos du *prākṛtapralaya*, du moins explicitement. Après le récit de la résorption progressive des *tattva* dans l'*avyakta*, toutefois, le *Viṣṇu* ajoute des précisions qui sont peut-être une autre façon de régler leur sort (Vi.VI 4 35-36, 38-39) : « *Ityeṣā prakṛtiḥ sarvā vyaktāvyaktasvarūpiṇī / vyaktasvarūpam avyakte tasmānmaitreya līyate // ekaḥ śuddho'kṣaro nityaḥ sarvavyāpī tathā pumān / so'pyaṃśaḥ sarvabhūtasya maitreya paramātmanaḥ // ...tad brahma paramaṃ dhāma paramātmā sa ceśvaraḥ // sa viṣṇuḥ sarvam evedaṃ yato nāvartate yatiḥ // prakṛtir yā mayākhyātā*

---

(1) Cf. EMH II, p. 75 sq. où Brahmā apparaît plutôt comme *ahaṅkāra*. En fait, quand il dort sur l'océan, il est appelé plus précisément *nārāyaṇākhyo brahmā*. Mais on lui donne le nom de Brahmā dès qu'il est tourné vers la création plutôt que vers la résorption. Cf. ci-dessous, p. 87.

vyaktāvyaktasvarūpiṇī / puruṣaścāpyubhāvetau līyete paramātmani // Voilà dans sa totalité la Forme originelle, en tant que manifestée et non-manifestée. Aussi, Maitreya, la forme manifestée est résorbée dans le Non-manifesté — *avyakta* —. De même, le *puruṣa* unique, pur, impérissable, éternel et omniprésent n'est, lui aussi, qu'une partie du Paramātman qui est tout, Maitreya. C'est le Brahman, le Séjour suprême, le Paramātman, le Seigneur. Viṣṇu est le tout. De lui l'ascète ne revient plus. La Forme originelle dont je t'ai parlé, à la fois manifestée et non-manifestée, et le Puruṣa, tous deux sont résorbés dans le Paramātman. »

Le *yati*, l'ascète qui ne revient plus, est encore sans doute le *mumukṣu* du Brahmaloka, parvenu cette fois au terme de son odyssée eschatologique. La suite du texte explique que le même Viṣṇu est l'objet de la *pravṛtti* et de la *nivṛtti*, c'est-à-dire des deux pôles de l'hindouisme : religion séculière orthodoxe et renoncement[1], pratiques rituelles et yoga, engagement dans l'action et refus d'agir. Le Paramātman est à la fois le *yajñapuṃs* (on se rappelle le *yajñavarāha*, le Sanglier-sacrifice, de la cosmogonie secondaire) auquel on rend un culte par le sacrifice védique, et le *jñānātman* que l'on adore par le *jñānayoga*, le yoga de la connaissance. On semble mettre ici en correspondance les deux phases de la résorption cosmique (ou de l'émission, ce qui revient au même) avec les deux personnages-types de l'hindouisme traditionnel : le *dvija* (« deux-fois-né ») et le renonçant.

Le *Vāyu* (II 40 48 sq. — doublé par *Brahmāṇḍa* IV 2 293 sq. —) aussi bien que le *Viṣṇu* font suivre le récit de *prākṛtapralaya* d'un exposé de la délivrance individuelle, sans relation directe apparente avec la résorption cosmique qu'ils viennent de décrire, et alors que la délivrance finale des ascètes est acquise dans le *prākṛtapralaya* lui-même. Il s'agit alors plutôt d'un exposé doctrinal sur la notion vedāntique de délivrance, c'est-à-dire, comme nous aurons à le préciser par la suite, sur la conception la plus orthodoxe de la délivrance, où le rôle du Paramātman reste plus proche de celui du Brahman que de celui du dieu de la *bhakti*. Mais, tandis que le *Vāyu* (suivi par B.) entame de façon abrupte le récit de *prākṛtapralaya* qui se trouve séparé par la quasi-totalité du *purāṇa* du *naimittikapralaya*, le *Viṣṇu* fait au contraire de la résorption des *tattva* le prolongement direct de l'incendie de la fin d'un *kalpa*. Cela ne supprime d'ailleurs pas la séparation réelle des deux *pralaya*, puisque l'on retrouve, comme conséquence de l'embrasement du cosmos, l'exode des créatures vers les sphères supérieures au

---

(1) Cependant il n'est pas interdit non plus de concevoir que, dans l'optique du *Viṣṇu*, les *ṛṣi* et les *siddha*, habitants des sphères qui échappent à l'incendie cosmique, restent les mêmes dans leurs mondes respectifs de *kalpa* en *kalpa* et sont par conséquent différents des délivrés qui, eux, n'ont plus qu'à terminer leur ascension. Le terme *siddha* évoque naturellement le *yogin* parvenu au sommet de l'ascension mystique et habilité à la délivrance, mais la mythologie hindoue admet en fait un groupe d'êtres appelés *siddha*, qui sont tels par naissance, premiers *mānasaputra* de Brahmā et modèles des renonçants. Sanaka est en effet l'un de ces *siddha*. Cf. EMH II, p. 84, où ces *siddha* sont encore appelés *ṛṣi*, mais distingués des autres *ṛṣi* par leur renoncement.

(2) *Op. cit.*, p. 80 sq.

trailokya et leurs dix allers-et-retours entre un point non précisé et le *janaloka* : on pourrait à juste titre demander où sont ces sphères entre lesquelles évoluent alors les délivrés, puisque le récit de *prākṛtapralaya* les considère comme formant toutes ensemble l'œuf de Brahmā — *brahmāṇḍa* — à l'intérieur des *tattva* et que celui-ci se trouve déjà résorbé au moment où commence la résorption des *tattva*. Il y a évidemment ici encore une incohérence dans les aspects descriptifs du récit, dont il faudra demander raison à la signification sous-jacente.

Le *Kūrma* (II 45-46), lui, simplifie notablement le récit en enchaînant les trois *pralaya*, *naimittika*, *prākṛta* et *ātyantika* et en réduisant les deux premiers aux éléments « plastiques », omettant totalement d'y insérer les péripéties de l'odyssée collective des créatures, délivrées ou non. Kālarudra, appelé aussi Kālāgni, brûle tout, dessèche le Pātāla, la terre, l'atmosphère en détruisant les créatures : serpents, *gandharva*, *rakṣas*, *yakṣa*. On retrouve l'image du dos de la tortue (II 45 23b) pour exprimer l'aspect calciné de la terre (cf. Vi.VI 3 23b). Détail peut-être aberrant : la mention de la terre et de l'atmosphère, *bhūr bhuvar*, qui appellerait *svar* comme troisième terme, est en fait complétée par *mahas* (*ibid.* 32a). C'est le seul cas où l'incendie cosmique semble inclure le *mahas* et où l'on parle des quatre mondes plutôt que du *trailokya* (mais du Pātāla au ciel, il y en aurait de toutes façons quatre, même sans le *mahas*). Le déluge succède à l'incendie et Prajāpati se plonge dans son sommeil yogique — *yoganidrā* — (*ibid.* 49a). Le *Kūrma* est l'un des *purāṇa* dits śivaïtes, où Parameśvara est sans aucun doute possible Śiva[1]. Il faudra sans doute comprendre dans cette perspective l'affirmation qui suit (*ibid.* 53b-54a) : *dhyānaṃ tapas tathā jñānaṃ labdhvā te yoginaḥ param // ārādhya taṃ ca giriśaṃ yānti paramam padam /* « Les *yogin* qui ont acquis la connaissance suprême avec la concentration et le *tapas*, s'étant acquis la faveur de Giriśa (= Śiva-Rudra) vont au séjour suprême. » Il ne semble pas y avoir d'arrêt temporaire dans le Brahmaloka, c'est-à-dire à l'intérieur du *brahmāṇḍa*, pour les *yogin*. La délivrance les mène directement à Śiva.

Cependant le palier marqué par la fin de ce premier *pralaya* est bien toujours le même. On le reconnaît sans peine à travers les paroles de la Tortue (= la forme qu'a prise Dieu lui-même pour révéler le *purāṇa*) (*ibid.* 54b-56) : *So'ham tattvaṃ samāsthāya māyī māyāmayīṃ svayam //*

(1) On hésite à parler pour autant de *purāṇa* sectaire. La tendance n'est que trop forte de penser Śiva et Viṣṇu comme s'excluant mutuellement, ce qui n'est même pas vrai à l'intérieur des sectes. Bornons-nous donc à remarquer ici que ce *purāṇa* indiscutablement śivaïte introduit à l'endroit précis du récit où nous sommes parvenus (*ibid.* 51-52) des considérations sur la Trimūrti qu'un viṣṇuite pourrait signer : *kathitā hi purāṇeṣu munibhiḥ kālacintakaiḥ / sāttvikeṣvatha kalpeṣu māhātmyam adhikaṃ hareḥ // tāmaseṣu harasyoktaṃ rājaseṣu prajāpateḥ / yo'yam pravartate kalpo vārāhaḥ sāttviko mataḥ //* « Les *muni* qui réfléchissent sur le Temps ont dit dans les *purāṇa* que dans les *kalpa* sāttviques, c'est Hari qui est le plus grand, dans les *kalpa* tāmasiques, c'est Hara, et dans les rājasiques Prajāpati (= Brahmā). Ce présent *kalpa* dit « du Sanglier » est considéré comme sāttvique. » En ce monde du relatif et du temps cyclique, on peut sans difficulté donner à chacun son tour de gloire, et l'on peut même concéder que Hara est toujours maître du *tamas* tandis que Hari est pur et lumineux. Śiva n'en reste pas moins l'Unique et l'Ultime pour les *yogin*.

ekārṇave jagatyasmin yoganidrāṃ vrajāmi tu / māṃ paśyanti mahātmānaḥ suptikāle maharṣayaḥ // janaloke vartamānās tāpasā yogacakṣusā / aham purāṇaḥ puruṣo bhūrbhuvaḥprabhavo vibhuḥ // « C'est moi l'Illusionniste qui, ayant ainsi tout rassemblé, entre de moi-même dans un sommeil yogique sur cet océan unique qu'est l'univers. Pendant mon sommeil, les grands *ṛṣi*, les *mahātman*, me voient du Janaloka où ils se trouvent, grâce à leur *tapas* et à leur vision yogique. C'est moi qui suis le Puruṣa des origines, l'omniprésent, d'où naissent la terre et l'atmosphère », etc. Pour conclure, la Tortue se nomme *nārāyaṇaḥ puruṣo yogamūrtiḥ* (*ibid.* 61) et ajoute (61b) : *tam paśyante yatayo yoganiṣṭhā jñātvātmānam mama tattvaṃ vrajanti //* « Les ascètes adonnés au yoga le (= Nārāyaṇa) voient, et connaissant mon ātman, ils s'identifient à lui. »

Le *prākṛtapralaya* qui suit (ch. 46), commençant à nouveau par un incendie du *brahmāṇḍa*, le double d'une destruction des créatures, dieux et hommes compris, par le *Brahmaśiras*, l'arme redoutable qui ne laisse rien subsister. Puis, avant de résorber les *tattva* dans l'*avyakta* selon le récit traditionnel, Maheśvara danse le *tāṇḍava*, enivré d'ambroisie, les yeux fixés sur la Déesse qui va se fondre en lui. Chaque thème purāṇique « général » se trouve ainsi doublé d'un thème proprement śivaïte de signification équivalente. Une fois la résorption dans l'*avyakta* accomplie, on enchaîne sans transition avec l'*ātyantikapralaya* qui, en un vers, ne fait guère que répéter, mais à la place où on l'attend partout, ce qui est dit en 45 53b-54a (46 24b-25a) : *yogināṃ atha sarveṣāṃ jñānavinyastacetasāṃ // ātyantikaṃ ca layaṃ vidadhātīha śaṅkaraḥ /* « Alors Śaṅkara (= Śiva, lit. « le Pacifiant ») fait la résorption absolue de tous les *yogin* dont la pensée était fixée dans la connaissance. » Suit un vers plein d'enseignements sur la transformation des motifs mythiques, mais qui peut ici retenir encore notre attention de façon plus spécifique (*ibid.* 25b-26a) : *ityeṣa bhagavān rudraḥ saṃhāraṃ kurute vaś'ī // svāpikā mohinī śaktir nārāyaṇa iti śrutiḥ /* « Ainsi donc, le bienheureux Rudra rétracte (tout en lui-même) à volonté. Et sa *śakti* qui endort et égare — *mohinī* —, la Révélation l'appelle Nārāyaṇa. » Il est naturel de trouver dans le *purāṇa* que raconte la Tortue divine elle-même, un motif qui évoque l'*avatāra* de la Tortue : on se rappelle en effet que Viṣṇu (= la Tortue qui fixe l'axe du monde), pour égarer les *asura* et permettre aux dieux d'emporter l'ambroisie, se transforme en Mohinī, la séductrice qui affole les *asura* et leur fait oublier la liqueur d'immortalité. Śiva, qui demande à voir Viṣṇu sous sa forme de Mohinī, est près de se laisser égarer par elle aussi[1]. D'un intérêt plus direct pour notre propos est l'identification de Mohinī avec la forme particulière de Viṣṇu qu'est Nārāyaṇa. Ce n'est pas la première fois que nous rencontrons le Puruṣa, le Mâle primordial, dans une fonction qui le rapproche du féminin, de l'informe[2], en tant qu'il a résorbé en lui toutes les créatures du *brahmāṇḍa* destinées à renaître ainsi que les délivrés.

---

(1) C'est de là qu'un mythe du Sud de l'Inde fait naître le dieu AyaNār, qui est Hariharaputra.

(2) Cf. EMH II, p. 65. Nous retrouverons cette valence féminine de Viṣṇu dans une des études de cette série qui sera consacrée à Viṣṇu et Śiva dans leur complémentarité.

Si donc le *Kūrma* nous donne une description des *pralaya* où le cataclysme universel ne se laisse pas aisément dédoubler en destruction physique et en exode des âmes, il reste cependant clair qu'il connaît l'étagement des sept sphères et que les *yogin* se résorbent en Nārāyaṇa avant d'accéder à Śiva : la sphère supérieure, *satya*° ou *brahmaloka*, qui n'est pas directement mentionnée, se trouve en effet réintégrée sous la forme de Nārāyaṇa.

Nous avons ainsi passé en revue les principaux *purāṇa* qui nous avaient fourni un récit cohérent de la double cosmogonie. Ce sont les mêmes qui comportent le récit des *pralaya*, avec des variations qu'il faudrait peut-être mettre en relation avec le caractère plus ou moins dévotionnel du texte, et donc sa plus ou moins précise personnification du Paramātman[1]. Sans chercher pour le moment à tirer des conclusions sur ce point, bornons-nous à constater que le *Bhāgavata* et le *Matsya* qui nous donnent des récits de *pralaya* sans cosmogonie correspondante (du moins sans récit clairement structuré, ce qui est le cas du Bh.) brouillent notablement le schéma traditionnel. Bh.XII 4 connaît encore les trois sortes de résorption (y ajoutant même la mort individuelle en quatrième), mais il enfile les récits des deux premières, sans marquer de coupure ni de pause, comme un pur événement de l'univers physique : les créatures commencent par disparaître en se dévorant les unes les autres sous l'effet d'une interminable sécheresse qui entraîne la famine. Puis, le soleil ayant bu toute humidité, le Feu — Vahni Saṃvartaka — jailli de la bouche de Saṅkarṣaṇa[2], brûle tout dans le Brahmāṇḍa qui brille comme une boule de bouse de vache incandescente. Vent et nuages provoquent ensuite le déluge, qui se présente comme le premier moment de la résorption des *tattva*. Alors qu'il n'est fait aucune allusion aux sept mondes du Brahmāṇḍa, les *tattva* sont correctement énumérés et résorbés dans l'ordre (avec un niveau supplémentaire pour les *guṇa*). La délivrance individuelle est ensuite exposée, sans rapport avec la

---

(1) Le *Mārkaṇḍeya* qui nous donne les cosmogonies sans *pralaya* et l'*Agni* qui a des *pralaya* sans cosmogonie ne sont des exceptions qu'en apparence : en effet le *Mārkaṇḍeya*, suivant de près le *Viṣṇu* (I 3 22-25), comporte un bref résumé du *naimittikapralaya* entre les deux cosmogonies qui contient l'essentiel (43 38-41a) : *caturdaśaguṇo hyeṣa kālo brāhmam ahaḥ smṛtam / tasyānte pralayaḥ prokto brāhmo naimittiko budhaiḥ // bhūrloko'tha bhuvarlokasvarlokas tannivāsinaḥ / tadā vināśam āyānti maharlokaśca tiṣṭhati // tadvāsino'pi tāpena janalokam prayānti vai / ekārṇave ca trailokye brahmā svapiti vai niśi // tatpramāṇaiva sā rātris tadante sṛjyate punaḥ //* « Ce temps multiplié par quatorze est appelé un jour de Brahmā. La résorption qui a lieu à la fin de cette (période), les sages l'appellent « de Brahmā, occasionnelle ». La terre, l'atmosphère et le ciel ainsi que leurs habitants sont détruits, tandis que le Maharloka demeure. Ceux qui habitent ce dernier, à leur tour, à cause de la chaleur, s'en vont au Janaloka. Sur l'onde unique que sont devenus les trois mondes, Brahmā dort dans la nuit. De même mesure que le (jour) est la nuit. A la fin (tout) est de nouveau émis. »

Inversement l'*Agni* (20 1-6) donne une brève cosmogonie qui correspond exactement au tableau récapitulatif que comportent tous les récits développés de la double cosmogonie et distingue le *prākṛtasarga* du *pratisarga* (appelé *dainandinī sṛṣṭi* ou *sṛṣṭi* « quotidienne », c'est-à-dire correspondant à chaque jour de Brahmā). Le reste du récit a disparu.

(2) Saṅkarṣaṇa, second *vyūha* de Viṣṇu, est assimilé à Baladeva ainsi qu'au serpent Śeṣa (cf. Vi. II 5 13-25).

catastrophe cosmique mais en termes monistes, où la destruction de l'*ahaṅkāra* est présentée comme la condition de l'expérience *(anubhava)* de Viṣṇu. Apparemment les dévots de Viṣṇu n'ont que faire de la cosmologie traditionnelle des *purāṇa*. L'étagement des mondes n'a guère plus d'importance pour eux que l'ascension progressive des *yogin* délivrés du *saṃsāra*. La description de la délivrance individuelle elle-même, où sont accumulés les clichés upaniṣadiques, est rapide et l'on retire de l'ensemble l'impression d'un chapitre obligatoire, dont le *purāṇa* ne peut se dispenser pour finir en beauté, mais qui reste marginal dans son optique.

Le cas du *Matsya* est différent : récit du Poisson du déluge à Manu, il fait peu de place au cadre spatio-temporel propre aux *purāṇa*. Non qu'il l'ignore, puisqu'il comporte malgré tout un *pralaya* qui s'inspire à l'évidence du schéma traditionnel tout en effaçant ses articulations les plus significatives. Mais il s'attache davantage au niveau des *yuga* et des *avatāra*, un peu à la manière de l'épopée, laissant dans le vague tout ce qui ne concerne pas directement le *trailokya*. Aussi ne saurait-on s'étonner de voir que le *pralaya*, unique cette fois quoique toujours récurrent, est directement attribué à Nārāyaṇa qui est *yogin* et Puruṣa suprême — *puruṣottama* — (Mt.166 4). Allusion est faite à Brahmā, mais c'est Nārāyaṇa qui devient successivement soleil et vent pour tout détruire. Apparemment, c'est le vent qui fait disparaître toute trace de vie, les dieux aussi bien que les *tattva* (couronnés curieusement par le *kṣetrajña*, c'est-à-dire l'ātman lui-même, qui se trouverait ainsi détruit). Ce qui a pour effet d'inclure les éléments du *prākṛtapralaya* dans le récit qui, habituellement, relève uniquement du *naimittika*. C'est seulement alors que l'incendie (*ibid.* 11-13) assiste le vent pour détruire le cosmos. Sur le monde réduit en cendres, Hari se transforme en pluie pour rassasier la terre de cette oblation d'eau (14-15). Le déluge est décrit comme un bain purificateur (16) : *tataḥ kṣīranikāyena svādunā paramāmbhasā / śivena puṇyena mahī nirvāṇam agamat param //* « Grâce à cette eau excellente, douce masse de lait[1], auspicieuse et sainte, la terre est arrivée à l'extinction totale — *param nirvāṇam* — ». Mais on retrouve l'image habituelle de l'*ekārṇava* et le grand *Yogin* y dort, plongé dans son yoga (*ibid.* 20) : *ekārṇavajalavyāpī yogī yogam upāśritaḥ.*

Ce que l'on peut retenir de ces deux derniers *purāṇa*, c'est qu'en dépit d'une déformation plus ou moins grande des récits traditionnels, il n'est pas possible de considérer que leur description du *pralaya* relève d'une

---

(1) On reconnaît ici le thème de la mer de lait, associé à l'*avatāra* de la Tortue. Le lait est la matière fondamentale de l'oblation sacrificielle, qui par conséquent évoque immédiatement celle-ci. La mer de lait est une figure du chaos primordial dont le sacrifice doit faire surgir l'*amṛta*, la liqueur d'immortalité. Ici le déluge de lait qui recouvre la terre est conçu comme l'oblation qui la purifie et la délivre. On verra bientôt que le drame cosmique en deux actes, incendie et déluge, est la réplique d'un rite funéraire. Le *Matsya* ne fait qu'accentuer le caractère purificateur de l'eau qui submerge les cendres de la terre comme celles du cadavre consumé par le bûcher : cela pourrait être en accord avec son intérêt dominant pour le monde de la transmigration où, pour qu'un âge d'or succède à un âge de fer, il faut nécessairement qu'intervienne quelque sacrifice purificateur. Mais nous sortons ici du cadre général des cycles purāṇiques qui replacent le *saṃsāra* dans des rythmes spatio-temporels plus vastes.

autre source d'inspiration. Les réminiscences peuvent être vagues, elles sont là : feu et déluge, Brahmā Parameṣṭhin, le développement sur la délivrance individuelle selon la conception vedāntique faisant suite, comme nécessairement, au récit de destruction des mondes sans que le lien en soit explicité. L'absence de Nārāyaṇa du Bh. alors que le Mt. le connaît ici comme Puruṣa suprême et *yogin*, n'est sans doute qu'un effet de la *bhakti* viṣṇuite et pourra négativement nous aider à préciser la portée de cette forme de la divinité. Cette rapide analyse peut donc suffire comme coup de sonde. Avec le schéma que nous donnent le *Vāyu* et le *Viṣṇu*, nous tenons la structure fondamentale des *pralaya* en même temps que le rapport explicite des mondes supérieurs avec la destinée des êtres après la mort[1].

*
* *

L'étude de la double cosmogonie purāṇique s'achevait sur une note mitigée : on voyait apparaître la signification de ces deux récits hiérarchisés en les rattachant l'un à la religion du renonçant, l'autre à la religion séculière la plus orthodoxe, et la logique d'une telle articulation était en un sens impeccable. Cependant, cela ne suffisait pas à dissimuler l'extrême contingence de l'ensemble[2] : pourquoi la seule *Kaṭhopaniṣad* avait-elle fourni une liste de plans de réalité destinée à la fortune que l'on sait, alors que les *upaniṣad* anciennes fourmillent de listes analogues ? Comment l'*ahaṅkāra* vedāntique s'était-il trouvé associé à cette liste empruntée à l'expérience yogique ? D'où venait le choix de ce Nārāyaṇa que l'on voyait sortir d'une comparaison de la *Praśnopaniṣad* ? L'obscurité des origines ne pouvait que rejaillir en contingence radicale sur l'ensemble ainsi constitué.

Ce n'est pas vers les origines du système de pensée purāṇique que va nous entraîner maintenant l'étude des récits de *pralaya* que nous venons de lire. Mais, d'une part, en nous donnant l'autre face du système mythique en question, elle peut prétendre à renforcer sa cohérence. D'autre part, et peut-être surtout, elle va nous obliger à un mouvement de va-et-vient entre les textes et certaines pratiques rituelles, c'est-à-dire à mettre en correspondance un système de pensée et un système de pratiques qui ne se recouvrent pas directement mais qui appartiennent au même ensemble religieux. Il ne faudra jamais concevoir l'un comme la cause de l'autre, car ils apparaîtront comme rigoureusement corrélatifs et contemporains, au moins dans leurs grandes lignes. Mais la finalité propre aux rites chargera le mythe d'une signification moins contingente

---

(1) Rappelons qu'il ne s'agit nullement dans ces « Études » de donner des tableaux exhaustifs des matériaux qui nous sont accessibles. On pourrait naturellement ici contester mon choix et les éliminations qu'il entraîne, les simplifications qu'il exige. Mais, comme dans les cosmogonies, c'est l'analyse des récits et leur interprétation en rapport avec d'autres aspects fondamentaux de l'hindouisme qui justifieront ce parti pris ou, en cas d'échec, condamneront cette tentative de mise en ordre et de compréhension.

(2) Cf. EMH II, p. 96 p. 1, où l'on se refusait à conclure à une simple contingence historique.

parce que mieux fondée dans l'ensemble considéré. C'est donc comme une dimension supplémentaire qui s'ajoute maintenant à nos études de mythes et que les cosmogonies proprement dites n'avaient pu faire apparaître.

Enfin, comme les récits que nous venons d'exposer le laissent deviner, l'étude ne séparera pas les deux *pralaya* qui correspondent respectivement au *pratisarga* et au *prākṛtasarga*. Le *prākṛtapralaya* étant le mouvement inverse du *prākṛtasarga* n'ajoute rien à la structure des *tattva* que nous connaissons déjà. D'autre part il ne se laisse pas dédoubler en processus cosmique et en odyssée des êtres particuliers : nous ne retrouvons ceux-ci que tout à fait au terme de la résorption. C'est donc surtout le *naimittikapralaya* qui retiendra notre attention ; mais nous nous garderons de le couper du *prākṛtapralaya* et de l'*ātyantikapralaya* (résorption individuelle) avec lesquels il forme un tout.

I. L'exode des délivrés

Il peut en effet à première vue paraître arbitraire de s'appuyer sur le récit du *Vāyu*, qui est un des rares à nous offrir un *pralaya* où l'ascension des créatures délivrées à travers les mondes est décrite de façon assez précise et avant même l'incendie cosmique. Mais outre que cette ascension semble être connue plus ou moins vaguement dans d'autres récits, il est impossible de décider de la signification du *naimittikapralaya* sans tenir compte du fait qu'il est toujours suivi d'un *prākṛta*° et d'un *ātyantikapralaya*: ce sont même les *purāṇa* qui nous livrent le moins de renseignements sur l'odyssée des créatures qui rapprochent, voire unifient les trois récits. Autrement dit, la perspective dernière et la raison ultime de la résorption des mondes semblent bien être la délivrance des créatures. Le drame cosmique du *naimittika*° se présente comme l'occasion[1] de cette délivrance, en même temps qu'il prépare les renaissances des non-délivrés. La délivrance ne fait que commencer dans ce premier *pralaya* pour s'achever dans la résorption finale, mais si nous n'étions pas avertis, le processus pourrait paraître achevé dès l'accès des êtres au Brahmaloka. C'est là le problème essentiel que soulèvera pour nous l'articulation des deux *pralaya* correspondant aux deux unités du temps cosmique.

A. *De la transmigration à la délivrance.*

Qui sont ceux qui sont mûrs pour la délivrance quand s'annonce la fin du *kalpa*? C'est évidemment la première question à laquelle on

(1) Le terme *naimittika*, « occasionnel », qui désigne ce *pralaya* doit être rapproché du *nityapralaya* qui désigne la mort individuelle : on évoque immédiatement le *nityakarman*, rite obligatoire lié aux événements qui rythment toute vie individuelle, et le *naimittikakarman*, rite que l'on fait à l'occasion d'un événement extraordinaire, non nécessairement lié à la vie individuelle (une éclipse par exemple). Nous verrons en quel sens le *naimittikapralaya* est une sorte de *naimittikakarman* cosmique.

aimerait trouver une réponse précise. On ne peut dire que les textes sont très prolixes sur ce sujet, mais à peu de choses près, les renseignements qu'ils nous donnent coïncident : le *Vāyu* associe dans une même odyssée tous ceux qui se trouvent réunis dans le *svarga* à la fin du *kalpa* :

les dieux qui en sont par droit de nature les habitants,

les *pitṛ*, c'est-à-dire les ancêtres des castes supérieures, ou plus probablement des brahmanes qui ont bénéficié après leur mort des rites destinés à leur assurer le séjour céleste,

les *muni*, qui sont sans doute, plutôt que des *ṛṣi*, les ascètes ayant vécu dans la forêt, retranchés de la société,

les Manu, autrement dit, les hommes primordiaux qui apparaissent au début de chaque *manvantara*, avec leur descendance, ce qui semble désigner l'ensemble de la société orthodoxe, celle des trois *varṇa*[1],

les dieux encore — *sura* et non plus *deva* —, mais en tant qu'ils ont reçu précisément un culte de cette même société orthodoxe, en d'autres termes : les dieux en tant qu'opposés aux *asura* qui, sur terre, sont les *deva* des petites gens, leurs adorateurs[2].

La phrase qui suit (V.I 7 19c-20) semble récapituler cette liste un peu surprenante sous deux chefs : d'une part ceux qui ont accédé au *svarga* d'une manière ou d'une autre comme à leur lieu propre, d'autre part — si l'interprétation proposée de *saṃyojaka* est exacte (ci-dessus, p. 20, n. 1) — ceux qui « sont en voie de réunion » et qui suivent la voie du yoga pour parvenir à la délivrance finale. Notre étonnement joue en sens opposé pour les deux catégories ainsi distinguées; il est normal que les *yogin* et leurs semblables se préparent à accéder au séjour d'où l'on ne revient plus, mais que font-ils donc dans le *svarga* en compagnie de ceux qui ont accumulé des mérites destinés à de bonnes renaissances ? Inversement, qu'ont fait les dieux, les ancêtres des brahmanes (c'est-à-dire pratiquement les brahmanes morts avant la fin du *kalpa*), les Manu et leur descendance pour échapper aux renaissances, alors qu'en fait ils constituent, dans leur résidence céleste et en compagnie des dieux, la partie invisible du *saṃsāra*, du monde de la transmigration ? Or il n'y a pas de doute : ils se trouvent tous à ce moment-là dans le même état — *tulyaniṣṭha* —, vont accomplir le même périple pour aboutir à une égalité affirmée avec force (*ibid.* 29).

Le *Viṣṇu*, moins précis sur l'odyssée des créatures, fait partir l'ensemble des habitants des deux couches supérieures du *trailokya*,

---

(1) En réalité, la descendance et la suite des Manu peut fort bien inclure le quatrième *varṇa*, ou du moins ceux des *śūdra* qui ont observé leur *dharma*. Cela n'est pas possible dans une perspective rigoureusement orthodoxe, mais la suite du mythe pourrait nous inviter à élargir en ce sens la population du *svarga*. Cependant, un peu plus bas dans le texte, seuls sont énumérés les trois *varṇa* supérieurs.

(2) Qu'on ne me fasse pas dire que les castes inférieures rendent un culte aux démons ! Leurs dieux sont aussi des *deva*, mais nous verrons, dans une étude ultérieure, comment ces *deva* impurs, carnivores et buveurs d'alcool, trouvent une place enviée, quoique subordonnée, dans des temples de divinités supérieures, en devenant de dévots *asura*. Cf. aussi M. Biardeau, « Brahmanes combattants dans un mythe du Sud de l'Inde » (*Dr. V. Raghavan Felicitation Volume, The Adyar Library Bulletin*, vol. 31-32, 1967-68, pp. 519-530).

espace intermédiaire et ciel, vers le Janaloka et sans doute, finalement, le Brahmaloka. On se retrouve devant le même problème, mais avec encore moins de données pour le résoudre. Cependant Vi.II 7 17 précise que l'espace intermédiaire est fréquenté par les *muni*, ce qui rend compte de la présence des habitants du Bhuvarloka aux côtés de ceux du Svarloka au moment du grand départ[1].

Il y a là en fait une de ces situations mythiques qui hérissent notre logique, et dont l'apparente contradiction ne peut disparaître que dans un contexte qui déborde largement ce récit purāṇique. Si le personnage du *yogin* a été projeté en Īśvara et que le cosmos se trouve solidaire des phases du yoga du Seigneur (cf. EMH I), cela implique pour le cosmos, et plus particulièrement pour les êtres qui l'habitent, la participation à une destinée collective, l'individualité étant désormais strictement réservée à Dieu. La pensée brahmanique telle qu'elle s'exprime dans les *purāṇa* (ou aussi bien dans les épopées et les *dharma-śāstra*) a subi très fortement l'impact des idées venues des renonçants, mais elle n'est pas une pensée de renonçant. D'où sans doute l'incapacité à concevoir pour un homme, fût-il le plus parfait *yogin*, une destinée totalement individuelle qui, après sa mort, le ferait directement accéder à la délivrance. Celle-ci d'ailleurs, comme le séjour céleste, va être transposée dans un vocabulaire spatial, le lieu de la délivrance devenant le lieu de tous les délivrés.

Mais cette retombée du *yogin* humain au niveau de la collectivité qu'il avait cru quitter à tout jamais dès cette vie ne s'explique elle-même qu'en fonction de l'exigence complémentaire de la conscience religieuse brahmanique : si la délivrance est la destinée supérieure, comme l'affirment déjà les plus anciennes *upaniṣad*, comment ne pas concevoir qu'elle est par priorité réservée à ceux qui occupent le sommet de la hiérarchie sociale ? Alors que le religieux vit théoriquement son renoncement sur le mode de la rupture totale avec ce qui l'a précédé, le brahmane tend constamment à rétablir une continuité entre l'extrême mérite *(dharma)* — qui ne peut par définition se trouver que chez le brahmane — et l'accès à la délivrance qui, cependant, implique avant tout le renoncement aux mérites. Cela se double d'ailleurs d'une véritable difficulté à concevoir jusqu'en ses dernières conséquences la croyance à la transmigration : celle-ci en effet suppose pour chaque être une destinée rigoureusement individuelle, fondée sur une rétribution automatique des mérites et à laquelle on peut mettre un terme en se retirant de la *karmabhūmi*, du plan des actes (ou des rites engendreurs de mérites). Mais le tout-venant des brahmanes voit les choses différemment : celui qui naît brahmane le doit peut-être à ses mérites antérieurement acquis — qui en douterait ? —, mais il naît, en tant que brahmane, doué de vertus qui doivent lui assurer le maximum de mérites, donc le statut de brahmane à perpétuité.

---

(1) *Bhūmisūryāntaram yacca siddhādimunisevitam / bhuvarlokas tu so'pyukto dvitīyo munisattama //* « L'espace entre la terre et le soleil qui est hanté par les *muni* tels que les *siddha*, etc., c'est le second (monde), que l'on appelle aussi Bhuvarloka, ô excellent *muni*. »

C'est en particulier ce que suggère la *Manusmṛti* (I 29-30) — et les commentaires l'entendent bien ainsi — : *hiṃsrāhiṃsre mṛdukrūre dharmādharmāvṛtānṛte / yad yasya so'dadhāt sarge tat tasya svayam āviśat // yathartuliṅgānyṛtavaḥ svayam evartuparyaye / svāni svānyabhipadyante tathā karmāṇi dehinaḥ //* « Ce qu'il (= Brahmā) assigna à chacun de violence et de non-violence, de douceur et de cruauté, de mérite et de démérite, de véracité et de mensonge au moment de la création, cela pénètre chaque être spontanément. De même que les saisons acquièrent spontanément, chacune à leur tour, leurs marques respectives de saison, de même aussi les êtres incorporés (acquièrent) leurs actes (distinctifs). » La conception qui s'exprime ici est diamétralement opposée à celle, par exemple, des Mīmāṃsaka qui veulent n'avoir aucune part à l'univers de la *bhakti* : pour eux un brahmane n'a aucune marque intrinsèque qui le fasse reconnaître comme brahmane. Ce qui le constitue brahmane, c'est uniquement sa naissance de parents brahmanes, sans considération de mérites antérieurs. Il est tentant de voir, dans les vertus attribuées au brahmane de par sa nature, la « consolidation » des mérites qu'il est supposé avoir acquis par lui-même et qui devraient normalement s'épuiser dans les effets qu'ils produisent (bonne renaissance, vie heureuse, etc.).

Dans cette perspective, il n'est plus tout à fait aussi incompréhensible que la population disparate du *svarga*, à la fin du *kalpa*, se prépare avec un bel ensemble au voyage vers les régions ultimes « d'où il n'y a point de retour » (V.I 7 28). S'y trouvent réunis tous les « gens de bien » ou « de condition » — c'est tout un — qui doivent normalement occuper la sphère supérieure du *trailokya* à un moment donné, et le *muni* leur est assimilé tant que le *trailokya* tourne sur lui-même au rythme des années, attendant lui aussi son heure pour monter plus haut. Cette heure, pour tous les habitants du *svarga*, est la fin du *kalpa*, l'entrée dans la nuit cosmique, le moment où « le bienheureux Viṣṇu cherche à résorber toutes les créatures en lui-même » (Vi.VI 3 16).

A partir de ce moment-là, il n'est plus question de destinée individuelle. Le sort de chaque créature a été réglé à l'intérieur du *trailokya*, mais à la fin du *kalpa*, c'est le rythme cosmique qui commande tout mouvement, c'est-à-dire en dernier ressort le rythme du yoga du Seigneur. La seule distinction qui subsiste pendant la nuit cosmique est entre délivrés et non-délivrés, chaque catégorie allant occuper un lieu différent. Corrélativement, au terme de l'exode, les délivrés sont décrits comme égaux entre eux et avec Brahmā, sans souverain à leur tête, mais égaux en souveraineté — *aiśvarya* — et jouissant de la béatitude de Brahmā (ou de Brahman) dans le Brahmaloka (V.I 7 29-30). Il est clair que l'on a là une transposition mythique de la conception vedāntique de la délivrance : le passage du cycle des renaissances à un état permanent au-delà de la naissance et de la mort entraîne la disparition du temps individuel, l'identification au Brahman ainsi que la disparition de toute considération des mérites deviennent égalité rigoureuse dans un monde bienheureux. Il n'est pas sans intérêt de noter ici que, sur terre, les brahmanes sont, au moins théoriquement, conçus comme tellement égaux qu'ils ne peuvent se donner un souverain pris

parmi eux et que l'absence d'un prince kṣatriya entraîne alors fatalement le chaos[1]. L'égalité est ainsi exclue de la société terrestre prise globalement pour former la caractéristique essentielle du Brahmaloka. Mais le brahmane se trouve être encore de ce point de vue la figure du délivré en ce bas monde.

Quant à l'occasion qui suscite l'exode, les auteurs purāṇiques ne s'y attardent pas. Dans la plupart des cas, ils se contentent de dire que le moment est venu — *prāpte saṅkalane*, *prāpte hyābhūtasamplave* (V.I 7 20). Mais ce moment se traduit par un état d'épuisement des créatures : « A la fin des mille-fois-quatre-*yuga*, la terre étant comme épuisée »... (Vi.VI 3 14) ; c'est aussi le moment où « Viṣṇu cherche à résorber toutes les créatures en lui-même » (*ibid.* 16). Nulle part il n'est fait allusion à un accroissement du mal sur terre qui, augmentant le chaos social, déterminerait le retour au chaos cosmique. Le processus qui s'amorce est d'ordre « naturel » et non humain. C'est Brahmā qui s'endort, sa tâche quotidienne accomplie. Il y a encore là un trait différentiel important pour distinguer la signification des *kalpa* de celle des *yuga*, puisque la fin d'un *yuga* s'annonce toujours par le développement de l'*adharma* au détriment du *dharma*, le triomphe des méchants sur les bons[2]. Il faut sans doute garder à l'arrière-plan la signification ultime de ce sommeil de Brahmā, quoiqu'elle ne soit pas explicitement mentionnée : le *Viṣṇu* nous y invite au demeurant en indiquant que Dieu veut résorber en lui-même les créatures ; ce processus est déjà conçu, de manière sous-jacente[3], comme la phase de retrait en lui-même du Mahāyogin qu'est le Paramātman : il détourne son attention du cosmos pour la ramener à l'intérieur de lui-même et l'univers objectif s'en trouve oblitéré provisoirement. Mais à ce plan, on ne parlera, une fois la résorption accomplie, que du sommeil yogique de Nārāyaṇa, et non du yoga du Paramātman qui, lui, opère la résorption des *tattva* au moment du *mahāpralaya* (ou *prākṛtapralaya*).

Cependant, l'exode des délivrés est déterminé par un événement plus directement saisissable. Le *Vāyu* ne décrit qu'ensuite l'incendie cosmique, mais il n'omet pas de signaler que les habitants du *svarga*, tout heureux qu'ils soient dans ce monde, doivent s'en échapper vers le haut parce qu'ils sont *saṃvigna* — « gênés » — (I 7 22), et doivent encore monter au-dessus du Maharloka en toute hâte. Le *Viṣṇu* (VI 3 29) précise qu'ils gagnent le Maharloka puis le Janaloka parce qu'ils sont accablés par la chaleur de l'incendie cosmique. Il ne fait pas de doute que la « gêne » mentionnée par le *Vāyu* a même cause. Or cela n'est

---

(1) Cf. *Mahābhārata* XII 49 69b-70a : *arājake jīvaloke durbalā balavattaraiḥ // pīḍyante na hi vipreṣu prabhutvaṃ kasyacit tadā* / « Quand ce monde des vivants est sans roi, les faibles sont opprimés par les forts. En effet, il ne se trouve personne parmi les brahmanes pour être le maître. »

(2) Sur la nécessité de traiter à part *yuga* et *manvantara* cf. EMH I, p. 22. Nous retrouverons dans une étude ultérieure les mythes associés à la fin des *yuga* ou éventuellement des *manvantara* : ce sont toujours des mythes d'*avatāra*.

(3) On verra bientôt la raison de cette sourdine.

dit que des délivrés, tandis que les autres, habitants de la terre et des enfers, sont d'abord brûlés. Ce trait prend un sens si nous nous rappelons que, dans l'Inde, les *sannyāsin* ne sont pas incinérés mais enterrés, à la différence des gens de haute caste. D'autre part, il est probable que l'enterrement lui-même n'a pas de sens pour la destinée ultérieure du *sannyāsin* mais concerne beaucoup plus la société qu'il quitte physiquement après l'avoir quittée intérieurement[1] : en effet, le fils d'un homme qui est devenu *sannyāsin* après son veuvage doit entreprendre les rites funéraires pour son père lorsqu'il est resté quinze années consécutives sans nouvelles de lui. Mais, à la différence de ce qui se passe en ce cas pour les gens ordinaires, dont on fait une effigie pour la brûler, le fils du *sannyāsin* ne lui fait pas du tout de funérailles et ne subit aucune impureté.

Ce qui est impliqué par cet usage rituel n'est que logique : pour le délivré, le corps qu'il abandonne — la *prakṛti* sous sa forme individuelle — n'a plus d'importance puisque son abandon est définitif. On pourrait dire avec l'*upaniṣad* qu'il est retourné aux cinq éléments. Aussi bien le mythe de *pralaya* va-t-il préciser qu'en accédant à la sphère immédiatement supérieure au *svarga*, les délivrés acquièrent un corps d'une autre nature — *mahasistha* — et, surtout, la possibilité de réaliser leurs désirs par la seule intervention du *manas* — *mānasī siddhiḥ* —[2]. Le *Vāyu* précise ailleurs ce qu'il faut entendre par là (II 39 42b-44) : *Bhūrlokavāsinaḥ sarve hyannādās tu rasātmakāḥ // bhuve svarge ca ye sarve somapā ājyapāśca te / caturthe ye'pi vartante maharlokaṃ samāśritāḥ // vijñeyā mānasī teṣāṃ siddhir vai pañcalakṣaṇā : sadyaścotpadyate teṣām manasā sarvam ipsitam //* « Tous les habitants du Bhūrloka (la Terre) sont mangeurs d'aliments et faits de leurs sucs. Quant à ceux du Bhuvarloka et du Svarga, ils sont buveurs de *soma* et de beurre clarifié (c'est-à-dire d'offrandes sacrificielles). Mais ceux du quatrième (monde), qui ont fait du Maharloka leur résidence, on doit

(1) On ne peut ici qu'avancer prudemment des hypothèses pour rendre compte du phénomène largement attesté dans toute l'Inde des *samādhi* de *sannyāsin* qui font l'objet d'un culte : le terme *samādhi* finit par désigner la tombe, mais on ne saurait oublier pour autant qu'il désigne en même temps l'état le plus élevé de recueillement du *yogin*. La mort du *yogin* est assimilée à l'entrée dans un *samādhi* définitif, et la croyance populaire prête volontiers à ce personnage la capacité de mourir quand il l'a décidé : ce n'est là qu'une extension de sa capacité à entrer en *samādhi* et en sortir à volonté. On l'enterre là où il est entré dans son dernier *samādhi* et sa tombe est marquée au minimum par un cippe surmonté d'un plant de *tulasī* (basilic), auquel on fait une offrande d'eau chaque fois que l'on passe près de lui dans un état de pureté rituelle. Mais il semble bien que cette sorte de *tarpaṇa* (offrande d'eau aux ancêtres) soit plus destinée au bien de celui qui l'offre qu'à la subsistance de celui qui la reçoit. Le *yogin* est identifié plus ou moins explicitement au Mahāyogin dont on attend toutes grâces. Cf. G. Dumézil, *La Saga de Hadingus* (Paris 1953) p. 150, qui oppose la crémation faite pour le mort au tertre d'inhumation lié à la prospérité du pays.

(2) Ne nous hâtons pas d'identifier ce nouveau corps avec le corps subtil — *liṅgaśarīra* — supposé par certains systèmes philosophiques pour assurer la continuité de l'individu et de son *karman* d'une renaissance à l'autre. Précisément ici, il ne s'agit plus de renaissances. Nous verrons plus loin ce que peut connoter l'idée d'un corps « fait pour le *mahas* » — c'est-à-dire pour le Maharloka, mais il est d'ores et déjà clair qu'il faut voir dans ce corps doué de *mānasī siddhi* la transposition mythique des pouvoirs supra-normaux — *siddhi* — attribués au *yogin*.

savoir qu'ils ont un mode de réalisation mānasique — *mānasī siddhiḥ* — au quintuple caractère : tout ce qu'ils désirent est produit immédiatement par leur *manas.* » Le « quintuple caractère » est sans doute un rappel des cinq sens auxquels se substitue le *manas.*

Cependant, la correspondance *manas-maharloka* reste inintelligible si l'on ne voit pas l'équivalence mythique qui s'établit dans les *purāṇa* et ailleurs entre *mahas* et *mahān* ou *mahat.* Il est évident que, toute étymologie mise à part, *mahas* appartient à une liste de termes (celle qui donne les noms des sept *loka*) étrangère à celle où figure le *mahān* (celle des *tattva*). Mais le rapprochement s'est fait irrésistiblement, le *mahas* marquant le point critique où l'on n'est plus dans le *trailokya* mais pas encore au terme de l'ascension eschatologique, tout comme le *mahān* est le *tattva* préalable à la constitution de l'ego dans la cosmogonie ou, dans la perspective yogique de la KU, le point où le *yogin* a transcendé les limites de son individualité psycho-physiologique sans être encore parvenu au terme de l'ascension mystique. Il faut même que la notion de l'équivalence entre les deux termes se soit imposée bien au-delà des sphères purāṇiques et même en dehors du Sāṃkhya puisque, de manière assez inattendue, Śaṅkara lui-même en fait état dans son commentaire de la TU (II 4) : « *Mahaḥ puccham pratiṣṭhā* » / *maha iti mahattattvam prathamajam* / « *mahad yakṣam prathamajam* » *iti śrutyantarāt* / *puccham pratiṣṭhā kāraṇatvāt* / *kāraṇaṃ hi kāryāṇām pratiṣṭhā* / *yathā vṛkṣavīrudhām pṛthivī* / *sarvavijñānānāṃ ca mahattattvaṃ kāraṇam* / *tena tadvijñānamayasyātmanaḥ pratiṣṭhā* / « « Le *mahas* est la queue, le point d'appui. » Par *mahas* on désigne le *tattva mahat* qui est le premier-né (de l'*avyakta*), d'après un autre passage de la Révélation qui dit : « Le *mahat*, le *yakṣa* premier-né... » Il est « la queue, le point d'appui », parce qu'il est la cause. La cause en effet est le point d'appui des effets, comme par exemple la terre des arbres et des plantes. Et le *tattva mahat* est cause de toutes les connaissances discriminatrices, c'est pourquoi il est le point d'appui de l'ātman fait de connaissance discriminatrice. » Or nous savons déjà que le *manas* a eu dans les spéculations purāṇiques une place assez ambiguë, apparaissant tantôt comme un équivalent du *mahān*, tantôt comme un onzième organe sensoriel[1]. Ainsi donc, il est normal de retrouver le *manas* au niveau du *maharloka* pour caractériser le type d'activité des créatures qui habitent cette sphère après avoir quitté le *trailokya.* C'est déjà par son *manas* que Brahmā crée ses premiers fils, les *ṛṣi* et les *siddha* préposés respectivement à la *pravṛtti* et à la *nivṛtti.* L'on a vu que, si Brahmā est identifié à l'*ahaṅkāra* plutôt qu'au *mahān*, il est lui-même antérieur à la manifestation distincte des cinq éléments et des cinq sens[2]. On est toujours dans la zone critique où un ego sans doute s'est formé, mais un ego aux dimensions du cosmos qui n'agit pas avec les limitations de l'individu humain[3].

---

(1) Cf. EMH I, p. 27.

(2) Cf. EMH II, p. 83-4.

(3) L'idée que l'on acquiert un corps différent du corps physique se trouve exprimée dans un tout autre contexte où, cependant, l'on oppose déjà les dieux à l'ātman, c'est-à-dire

Ainsi donc, le tableau qui nous est proposé est celui d'un monde où les valeurs orthodoxes continuent à régner et sont entièrement récupérées à l'intérieur de la notion de délivrance. A première vue, l'on peut s'estimer déçu et refuser de comprendre : les *purāṇa* qui sont si largement diffusés dans la société hindoue et qui paraissent tellement liés à la *bhakti* qui s'actualise dans le culte des temples, ne sont-ils encore qu'une spéculation orthodoxe de plus ? Nous ne sommes pas au bout de nos découvertes dans ce domaine, mais il serait bien naïf d'attendre autre chose, même si la *bhakti* peut être autre chose. Ce serait en particulier oublier que les temples où se déversent les foules hindoues sont nettement séparés en temples de hautes castes (dieux végétariens) et temples de basses castes (dieux carnivores), ou tout au moins comportent des sanctuaires plus ou moins purs suivant le statut social de la divinité représentée. Ce conflit de la hiérarchie orthodoxe et de l'universalisme de la *bhakti*, nous le retrouverons désormais à tous les niveaux, mais il sera alors d'autant plus remarquable que le cadre conceptuel offert par les *purāṇa* donne malgré tout une chance à tous de parvenir à la délivrance. Dès maintenant, notons que le fait de placer une délivrance de type vedāntique à la fin d'un *kalpa* semble annoncer une délivrance supérieure à la fin d'une vie de Brahmā, s'il est vrai que la hiérarchisation des périodes cosmiques trouve un sens dans le double *pralaya* comme dans la double cosmogonie.

B. *Les sept mondes.*

1. Le problème.

L'odyssée des délivrés (et pour une part aussi celle des âmes destinées à renaître) fait apparaître une structure cosmologique que les cosmogonies n'avaient pas révélée. On se rappelle qu'il y avait solution de continuité entre le *prākṛtasarga*, dont la description s'achevait avec la formation de l'œuf de Brahmā, et le *pratisarga* qui partait d'un cosmos réduit à l'état d'« onde unique » et sur lequel dormait Nārāyaṇa. On pourrait donc s'attendre à recevoir l'explication de cette anomalie dans le récit du *pralaya*. En un sens, elle nous est donnée, puisque le

---

une perspective terrestre et séculière à une visée transcendante (ŚPB XI 2 6 13-14) : *tad āhuḥ / ātmayājī śreyān devayājītyātmayājīti ha bruyāt sa ha vā ātmayājī yo vededam me'nenāṅgaṃ saṃskriyata idam me'nenāṅgam upadhīyata iti sa yathāhis tvaco nirmucyetaivam asmān martyāccharīrāt pāpmano nirmucyate sa ṛṅmayo yajurmayaḥ sāmamaya āhutimayaḥ svargaṃ lokam abhisambhavati / atha ha sa devayājī yo veda / devān evāham idam yaje devānt samarpayāmīti sa yathā śreyase pāpīyān balim hared vaiśyo vā rājñe balim hared evaṃ sa sa ha na tāvantaṃ lokaṃ jayati yāvantam itaraḥ //* « Ils dirent : à la question de savoir qui est le meilleur, de celui qui sacrifie à l'ātman et celui qui sacrifie aux dieux, il faut répondre : « celui qui sacrifie à l'ātman ». Sacrifie à l'ātman celui qui voit ceci : tel membre est formé pour moi par le (sacrifice), tel membre est posé pour moi par le (sacrifice). Tel un serpent qui s'est libéré de sa peau, il se libère de ce mauvais corps mortel et, fait de *ṛc*, de *yajus*, de *sāman* et d'oblations dans le feu, il passe au monde céleste. Sacrifie aux dieux celui qui sait ceci : je sacrifie aux dieux, je fais une offrande aux dieux, tel un inférieur qui apporte un tribut à un supérieur, ou un *vaiśya* qui apporte un tribut au roi : il ne gagne pas un monde aussi élevé que l'autre. »

drame s'achève sur un déluge qui recouvre les trois mondes consumés par l'incendie, et que Nārāyaṇa apparaît alors endormi sur cet océan. Mais si le récit du déluge est clair, la présence de Nārāyaṇa reste mystérieuse : sans doute nous dit-on que c'est Brahmā qui s'appelle alors Nārāyaṇa ; mais pourquoi se trouve-t-il là sous cette forme, apparemment venu de nulle part et sans cause ? Si l'océan recouvre les trois mondes brûlés, on voudrait voir dans Nārāyaṇa la forme de la divinité qui a recueilli en elle les créatures, ou du moins la partie immortelle de ces créatures, qu'elles soient ou non délivrées. Cela serait en conformité avec les analyses et hypothèses que l'on a développées sur ce dieu[1] : dieu *yogin* qui, pendant la nuit cosmique entre deux *kalpa*, recueille dans sa méditation toutes les créatures en lui. De fait le *Viṣṇu* explique le *pralaya* comme l'effet du désir de Viṣṇu de recueillir en lui toutes les créatures (ci-dessus Vi.VI 3 16, p. 23) et conclut son récit en montrant que Vāsudeva est devenu *mahān ātmā* (ci-dessus *ibid.* 41, p. 25). De plus, le dieu plongé dans son sommeil yogique médite sur lui-même en tant que Vāsudeva (*ibid.* 4 6, p. 26). Vāsudeva est là très évidemment identique à Nārāyaṇa[2] comme nous le confirme le récit abrégé du même *pralaya* que donne le *Viṣṇu* entre les deux cosmogonies (Vi.I 3 25-25a) : *tadā hi dahyate sarvam trailokyam bhūrbhuvādikam / janam prayānti tāpārtā maharlokanivāsinaḥ // ekārṇave tu trailokye brahmā nārāyaṇāt-makaḥ / bhogiśayyāṃ gataḥ śete trailokyagrāsabṛṃhitaḥ // janasthair yogibhir devaś cintyamāno'bjasambhavaḥ /* « Alors, l'ensemble des trois mondes, terre, atmosphère, etc. est brûlé, et les habitants du Maharloka, souffrant de la chaleur, vont au Janaloka. Sur les trois mondes (qui ne sont plus qu')une onde unique, Brahmā, sous forme de Nārāyaṇa, dort sur sa couche de serpent, tout gonflé d'avoir avalé les trois mondes. Les *yogin* qui se trouvent dans le Janaloka méditent sur le dieu né du lotus... »

Mais précisément ce très bref récit fait ressortir la difficulté jusqu'à l'absurdité : Nārāyaṇa est couché sur l'océan (et sur le serpent — les deux symboles étant ici superposés —) qui est ce qui reste des trois mondes, et l'on dit en même temps qu'il est gonflé pour avoir avalé les trois mondes ; d'autre part, on ne voit aucun lien entre le Maharloka et le Janaloka — seuls mondes supérieurs mentionnés ici — et le dieu endormi sur l'océan. C'est la cohérence même du récit qui échappe à première vue : quel rapport y a-t-il entre les « âmes » qui émigrent du *trailokya* vers les sphères supérieures et le dieu Nārāyaṇa qui semble

(1) Cf. EMH I, p. 33 sq. et II, p. 68 sq.

(2) Ce n'est pas le lieu ici de s'attarder sur le nom de *Vāsudeva* donné au premier des *vyūha* de Viṣṇu, car ce nom est inséparable de celui des autres *vyūha*. On peut cependant indiquer — à titre d'hypothèse — dans quel sens on chercherait une explication de ce nom à forme patronymique (Kṛṣṇa étant fils de Vasudeva) : il est possible de le rapprocher — comme le nom du serpent Vāsuki — de la racine *vas*, « demeurer », ce qui ne nous éloignerait guère de la signification donnée au nom du serpent Śeṣa d'une part (qui devient Saṅkarṣaṇa dans la théorie des *vyūha*) et au nom de Nārāyaṇa d'autre part. Quand il s'agit du serpent, « ce qui demeure » ou « ce qui reste » est le chaos, la forme indifférenciée de la *prakṛti* ; quand il s'agit du dieu, ce sont plutôt les âmes qui demeurent en lui, qu'il soit Vāsudeva ou Nārāyaṇa.

par ailleurs les avoir résorbées en lui par son yoga ? Au lieu d'un processus de résorption, le mythe nous offre une ascension à travers des sphères du cosmos dont nous ne voyons pas comment elles s'insèrent dans l'ensemble déjà constitué. De plus, ces sphères introduisent une dissymétrie entre les cosmogonies et le *pralaya* puisqu'elles font apparaître toute une zone du cosmos dont il n'avait pas été question dans les récits de genèse. Que sont ces sphères et peut-on faire apparaître le lien qui les unit à Nārāyaṇa et aux âmes[1] ?

Sur la liste des sept mondes l'accord est général. Les trois premiers constituent le *trailokya : bhūr*, *bhuvar* et *svar* (ou *svarga*), tandis que les quatre suivants échappent à la conflagration universelle. Les noms de ces derniers, que l'on serait en peine de faire correspondre à une structure physique quelconque, peuvent prendre des formes curieuses qui défient la philologie et les lois du *sandhi* : le Maharloka s'appelle aussi bien le *mahas* ou le *mahān*, mais jamais le *maholoka* ou le *mahāloka*, et l'on est confondu de voir son nom mis en rapport avec celui des *maharṣi* (ci-dessus V.I 7 66b-68, p. 22). La forme en °*ar* est peut-être un écho de *bhuvar* et *svar*. Elle se serait étendue de proche en proche aux noms des autres sphères car le Janaloka qui vient immédiatement au-dessus s'appelle aussi bien le *janas* que le *janarloka* ; le Tapoloka devient à l'occasion le *taparloka*. Il n'y a guère que le Brahmaloka dont le nom reste inaltéré, mais auquel, en revanche, on donne un synonyme : le *satyaloka*.

Le récit lui-même nous invite immédiatement à structurer ces sept mondes en trois et quatre, puisque les trois premiers disparaissent dans l'embrasement universel, puis le déluge, pendant que les quatre suivants servent de séjour plus ou moins provisoire aux âmes. Le Maharloka cependant a une position plus ambiguë : de toutes manières, sa proximité du Svarloka fait que la chaleur de l'incendie y est intolérable et qu'il doit se vider de ses habitants à ce moment-là, ses habitants étant les *ṛṣi*. Le *Kūrma* parle même des « quatre mondes » et non des trois et inclut explicitement le Maharloka dans l'incendie (K.II 45 32)[2]. Nous retrouvons cette position intermédiaire du *mahas* dans la distinction qu'introduit le *Viṣṇu* entre mondes inférieurs et mondes supérieurs (Vi.II 7 19-20) : *trailokyam etat kṛtakam maitreya paripaṭhyate / janas tapas tathā satyam iti cākṛtakaṃ trayam // kṛtākṛtayor madhye maharloka iti smṛtaḥ / śūnyo bhavati kalpānte yo'tyantaṃ na vinaśyati //* « On dit, ô Maitreya, que le *trailokya* est un produit, tandis que le *janas*, le *tapas* et le *satya* ne sont pas produits. Entre les produits et les non-produits

(1) Qu'il soit convenu une fois pour toutes que nous appellerons « âme » pour plus de commodité la partie immortelle des créatures, celle qui échappe à la renaissance au moment de la délivrance et celle qui est libérée du cadavre par la crémation pour renaître dans d'autres corps.

(2) Sans rien enlever de son ambiguïté au Maharloka, on peut noter que, dans cette structuration des mondes, l'enfer, qui n'est jamais absent du récit de l'incendie, n'est cependant jamais compté comme faisant nombre avec les autres. Cette anomalie s'éclairera aussi par la suite. Toutefois, le *Viṣṇu* (II 7 21b) ajoute aux sept *loka* habituels sept enfers qui, avec les premiers, constituent le *brahmāṇḍa*.

la tradition place le Maharloka qui se vide à la fin du *kalpa* sans être complètement détruit »[1]. Par ailleurs le *Vāyu*, parlant de *sthāna*, « lieux » (où se trouvent les êtres), et non plus de *loka*, fait une autre distinction qui semble inclure le *mahas* dans les sphères qui sont submergées par le déluge (il ne s'agit plus de l'incendie) (V.II 39 13-15) : *pṛthivīm cāntarikṣaṃ ca divyaṃ yacca mahaṣ smṛtam / sthānānyetāni catvāri smṛtānyārṇavakāni ca // kṣayātiśayayuktāni tathāyuktāni vakṣyate yāni naimittikāni syus tiṣṭhantyābhūtasamplavam // janas tapaśca satyañca sthānānyetāni trīṇi tu / aikāntikāni sattvāni tiṣṭhantīhāprasaṃyamāt //* « La tradition mentionne la terre, l'espace intermédiaire, le ciel et le *mahas* ; de ces quatre lieux on dit qu'ils sont « du domaine de l'eau » — *ārṇavakāni* —, qu'ils connaissent déclin et croissance ; de même on parlera de ceux qui ne connaissent pas (le déclin et la croissance) dans la (résorption) « occasionnelle » et qui demeurent jusqu'à la submersion des éléments ; ce sont les trois lieux : *janas*, *tapas* et *satya* ; ils sont immuables, pur *sattva* (?) et subsistent ici, jusqu'à la résorption. » Or, c'est le même *Vāyu* qui, dans son récit de *pralaya*, semble bien réserver le cataclysme cosmique au *trailokya* et décrit les *ṛṣi* qui s'activent dans le *maharloka* pendant la nuit cosmique (ci-dessus V.I 7, p. 19-22).

Il y a donc deux structures qui se chevauchent sans parvenir à s'exclure mutuellement, l'une qui oppose le *trailokya* aux sphères supérieures et l'autre qui englobe le Maharloka dans les mondes inférieurs pour en distinguer les trois mondes immuables. La position du *mahas* est mal fixée, comme il est d'ailleurs normal, puisqu'il s'agit du point central où s'opère la jonction entre le périssable et l'impérissable, du monde du milieu. Nous aurons cependant à nous demander la raison de cette instabilité.

Des mondes supérieurs, un seul nous est relativement familier, le Brahmaloka, dont le nom apparaît dès les *upaniṣad* les plus anciennes (cf. ChU 8 5 3, MuU 3 2 6, dont le texte est repris par MNU 229-30 et *KaivalyaU*. 1 4). Aussi bien dans la ChU que dans la MuU le Brahmaloka n'est que l'expression spatiale du Brahman absolu comme « lieu » de la délivrance où sont réunis tous les délivrés. Le texte de MuU 3 2 6 est particulièrement clair : *vedāntavijñānasuniścitārthāḥ sannyāsayogād yatayaḥ śuddhasattvāḥ / te brahmalokeṣu parāntakāle parāmṛtāḥ parimucyanti sarve //* « Les ascètes qui ont comme but parfaitement déterminé la connaissance du Vedānta, deviennent pur *sattva* au moyen du renoncement — *sannyāsa* — ; tous, au moment de la fin suprême, étant au-delà de la mort, sont délivrés dans les mondes de Brahman »[2].

(1) Le *Vāyu* fait une distinction analogue entre *kṛta* et *akṛta*, mais cette fois pour opposer les sept *loka* qui sont des produits à sept « lieux » — *sthāna* — qu'il appelle *prākṛta* et qui doivent être des *tattva* (?) (V.II 39 10-12a). Cf. ci-dessous comment les sept *loka* sont à leur tour distingués en quatre et trois.

(2) Il est sans doute sage de traduire ici le terme *parānta* par « fin suprême » ou « fin dernière », celle après laquelle il n'y aura plus de renaissance (encore qu'il finisse par signifier simplement la mort, sans connotation particulière. Cf. par exemple *Bhāṣya* de Śaṅkara sur MuU 3 2 6). On ne peut cependant éviter d'évoquer le sens qu'a ce terme dans la littérature

Le pluriel *brahmalokeṣu* a embarrassé les commentateurs advaitin, et le texte de la MNU a *brahmaloke tu* au lieu de *brahmalokeṣu* dans la variante adoptée par l'édition française[1]. De toutes manières il s'agit du Brahman. Plus remarquables cependant sont deux points : d'abord la mention explicite du *sannyāsa* comme moyen d'accéder à la délivrance, d'autre part le contexte dans lequel la MNU insère cette strophe : c'est un hymne à Nārāyaṇa qui lui fait suite, Nārāyaṇa le dieu suprême, le « séjour suprême » — *paramam padam* — (*ibid.* 236), « l'ātman universel » — *viśvātmānam* — et « le suprême refuge » — *parāyaṇam* — (*ibid.* 240). On voit donc, au niveau même de l'*upaniṣad* — d'une *upaniṣad* relativement tardive, il est vrai, mais nous verrons que sa date importe peu —, une relation entre le Brahmaloka promis aux ascètes *sannyāsin* et Nārāyaṇa : le Brahmaloka serait en somme une manière plus spatiale de parler de l'Absolu, Nārāyaṇa en serait un nom plus personnel. Il reste que les *purāṇa* présentent le Brahmaloka comme le terme d'une ascension collective dont il n'est nullement question dans la MNU. L'expression *paramam padam* qu'emploie cette dernière et que l'on retrouve en KU 3 9 évoquerait plutôt l'ascension yogique individuelle décrite dans la KU (3 10 sq.), dont les étapes fournissent les noms des *tattva* purāṇiques. Mais le *sannyāsa* dont parle la MNU et qu'elle met en rapport avec la connaissance du Vedānta, ne fait pas spécialement penser à un processus de type yogique.

De toutes manières, c'est l'étagement des mondes supérieurs qui fait donc problème ainsi que la substitution de Nārāyaṇa à l'ensemble de ces mondes à la fin du récit, si du moins il faut voir là une substitution. A ce problème majeur s'ajoute le mystère des péripéties des âmes, qui les font monter et descendre dix fois, au cours de dix *kalpa*, du Maharloka (ou du Svarloka) au Tapoloka (ou au Janaloka). La structure spatiale se complique donc d'une structure temporelle dont on ne voit pas la signification.

---

purāṇique : le *para* (ou *mahākalpa*) étant la durée de vie de Brahmā, le *parānta* est la fin de cette période cosmique, la fin d'une vie de Brahmā et l'entrée dans un *mahāpralaya*. Cette terminologie est donc sans rapport avec le *naimittikapralaya*, mais il s'impose en revanche de rapprocher la « fin suprême » de l'ascète délivré de la fin d'une vie de Brahmā, où celui-ci renonce à tout (ci-dessus V.II 40 40, p. 23), quoiqu'il soit destiné à renaître après un *mahāpralaya* : le *parānta* est alors la « mort » pure et simple de Brahmā, mais c'est aussi l'acte yogique de retrait du Puruṣa suprême qui est éternellement délivré. On retrouve ici, au niveau du vocabulaire, la transposition du registre individuel au registre de l'individu cosmique qu'est le Puruṣa sous sa forme de Brahmā. De même, le terme *parārdha* se trouve dans la KU (3 1) pour désigner l'extrémité la plus éloignée, le fond de la « caverne » dans laquelle entre l'ātman, et devient, dans la langue technique des *purāṇa*, la moitié d'un *para*, c'est-à-dire d'une vie de Brahmā. Mais le *parārdha* purāṇique peut aussi bien être la réminiscence d'un mythe du ŚPB (XI 2 3 1 sq.) concernant le Brahman : celui-ci crée les dieux et les affecte chacun à un monde : Agni à cette terre, Vāyu à l'espace intermédiaire, Sūrya au ciel, puis les dieux qui sont au-dessus aux mondes qui sont au-dessus. Après quoi lui-même monte au-dessus de tout, au point le plus élevé (*ibid.* 3) : *atha brahmaiva parārdham agacchat*, « alors le Brahman alla à l'autre extrémité ». Puis il redescend en se manifestant par la Forme et le Nom. De toute manière, on retrouve difficilement le sens de « moitié d'une vie de Brahmā » dans ces emplois du terme.

(1) Éd. J. Varenne, De Boccard, Paris 1960, t. 1, p. 62.

2. Les *vyāhṛti*.

Comme on l'a fait pour les *tattva* de la cosmogonie première, on cherchera tout naturellement d'où viennent les noms des mondes et par quelle loi de transformation ils ont pu se trouver insérés à cette place dans la cosmologie et l'eschatologie purāṇiques.

On n'aura pas de peine à évoquer les *vyāhṛti*, encore que les trois premières, *bhūr*, *bhuvar* et *svar*, nous soient plus familières que les quatre dernières. Mais il est plus intéressant de nous y trouver invités par le *Vāyu* lui-même[1] qui attribue la création des sept mondes à sept paroles de Brahmā (V.II 39 18b-27, 31b, 34) : *bhūr iti vyāhṛte pūrvam bhūrlokaśca tato'bhavat // dvitīyam bhuva ityukta antarikṣaṃ tato'bhavat / tṛtīyaṃ svar ityukte divam prādurbabhūva ha // vyāhārais tribhir etais tu brahma*[*ā*] *lokam akalpayat / tato bhūḥ pārthivo loka antarikṣam bhuvaḥ smṛtam // svarloko vai divaṃ hyetat purāṇe niścayaṃ gatam / bhūtasyādhipatiścāgnis tato bhūtapatiḥ smṛtaḥ // vāyur bhuvasyādhipatis tena vāyur bhuvapatiḥ / bhavyasya sūryo'dhipatis tena sūryo divaspatiḥ // maheti vyāhṛtenaivam maharlokas tato'bhavat / vinivṛttādhikārāṇāṃ devānāṃ tatra vai kṣayaḥ // janas tu pañcamo lokas tasmājjāyanti vai janāḥ / tāsāṃ svāyambhuvādyānām prajānāṃ jananājjanaḥ // yās tāḥ svāyambhuvādyā hi purastāt parikīrtitāḥ / kalpadagdhe tadā loke pratiṣṭhanti tadā tapaḥ // ṛbhuḥ sanatkumārādyā yatra santyūrdhvaretasaḥ / tapasā bhāvitātmānas tatra santīti vā tapaḥ // satyeti brahmaṇaḥ śabdaḥ sattāmātras tu saḥ smṛtaḥ / brahmalokas tataḥ satyaṃ saptamaḥ sa tu bhāskaraḥ // ... ityete kramaśaḥ proktā brahmavyāhārasambhavāḥ // ... bhūrlokaprathamā lokā mahadantāśca ye smṛtāḥ / tān sarvān sapta sūryās te arcibhir dahanti vai //* « En premier, quand « *bhūr* » fut énoncé, il y eut le Bhūrloka ; quand « *bhuvar* » fut prononcé en second, il y eut l'espace intermédiaire. Quand « *svar* » fut prononcé en troisième apparut le ciel. Par ces trois énonciations, Brahmā forma le monde (le *trailokya*?). *Bhūr*, c'est le monde terrestre, tandis que l'espace intermédiaire est traditionnellement appelé *bhuvas*. Quant au *svarloka*, c'est le ciel. Cela est la ferme opinion du *purāṇa*. Le feu préside à ce qui n'est plus, c'est pourquoi il est traditionnellement le maître des trépassés ; l'air préside à l'atmosphère — *bhuva* —, c'est pourquoi l'air est le maître de l'atmosphère. Le soleil préside au futur, c'est pourquoi le soleil est le maître du ciel[2]. De même, par l'énoncé

---

(1) Il est étonnant que H. H. Wilson ne semble pas avoir vu le lien entre les noms des sept mondes et les sept *vyāhṛti* (*The Vishnu Purana*, ed. 1961, p. 174 sq.).

(2) Ces deux derniers *śloka* sont inintelligibles comme tels. Il est probable d'abord que la mention d'*agni*, *vāyu* et *sūrya* est un écho de TU 1 5-6, où les trois termes constituent une des listes d'équivalents donnés par l'*upaniṣad* à *bhūr*, *bhuvar*, *svar* (cf. ci-dessous), ce qui confirme l'idée que les spéculations purāṇiques reprennent les données védiques en passant par leur lecture upaniṣadique. D'autre part, il semble y avoir un jeu étymologique intraduisible qui explique *bhūr* par *bhūta* et *bhuva* sans doute comme l'équivalent de *bhavant*, « ce qui est présent ». C'est du moins ce que le troisième terme *bhavya*, « ce qui doit venir », — qui, lui, ne s'appuie sur aucune étymologie — laisse présumer. *Bhūta* serait non seulement le passé, mais le trépassé, et *agni*, comme feu du bûcher funéraire est le maître des trépassés. Tandis que le soleil serait sur le chemin de la destinée ultime des âmes par la voie des dieux, selon ChU et BAU.

de « *maha*[*s*] », il y eut le Maharloka. C'est la demeure des dieux qui ont terminé leurs fonctions. Le cinquième monde est le *janas*, de lui naissent les gens. Du fait que les créatures, à commencer par (Manu) Svāyambhuva, [re]-naissent (à partir de lui), il est le *janas* : il s'agit des créatures, (Manu) Svāyambhuva, etc., qui ont été mentionnées auparavant. Quand le monde est brûlé (à la fin) du *kalpa*, ils s'établissent alors dans le *tapas* ; ou bien le *tapas*, c'est là que se trouvent Ṛbhu (les Ṛbhu ?) et les êtres voués à la continence, Sanatkumāra, etc., ceux dont l'ātman est purifié par le *tapas*. Quant à la parole de Brahmā : « *satya* », on dit traditionnellement que c'est l'être pur. Ainsi, le *satya*, c'est le Brahmaloka, le septième (monde), il est lumineux... Ainsi a-t-on successivement nommé (les mondes) nés des énonciations de Brahmā... Les mondes qui vont du Bhūrloka au Mahat, tous ceux-là, sept soleils les brûlent de leurs flammes. »

On constatera d'abord dans ce texte la présence de la double structure des sept mondes : les trois mondes inférieurs sont nettement séparés des autres au début, alors qu'à la fin le Maharloka se trouve englobé dans l'incendie cosmique (contrairement à ce que semble dire le récit de *pralaya*, cf. ci-dessus V.I 7 42, p. 21), et par conséquent associé au *trailokya* par opposition aux trois mondes supérieurs. D'autre part, s'il est courant de parler de sept *vyāhṛti*, « énonciations, paroles », le *Vāyu* va un peu trop loin en attribuant ces sept paroles à Brahmā, car le ŚPB ne mentionne que les trois premières : elles sont prononcées par Prajāpati pour créer le monde tandis qu'il flotte dans sa coquille d'œuf sur l'océan primordial (ŚPB XI 1 6 3) : *sa saṃvatsare vyājihīrṣat / sa bhūr iti vyāharat seyam pṛthivyabhavad bhuva iti tad idam antarikṣam abhavat svar iti sāsau dyaur abhavat tasmād u saṃvatsara eva kumāro vyājihīrṣati saṃvatsare hi prajāpatir vyāharat* / « Au bout d'une année, Prajāpati désira parler. Il prononça « *bhūr* » et cela devint la terre ; « *bhuvas* », et cela devint l'espace intermédiaire, « *svar* » et cela devint le ciel. C'est pourquoi au bout d'une année un enfant désire parler, car Prajāpati parla au bout d'une année. » Les « énonciations » sont, avant d'être celles de Prajāpati ou de Brahmā, celles du rituel. Les trois premières ont en effet un usage rituel très étendu et l'on ne peut que les mettre en rapport avec le triple monde tel qu'il apparaît aux auteurs des *brāhmaṇa*, le ciel étant alors le monde supérieur ; et leur énonciation rituelle participe en quelque sorte de l'acte de création opéré par Prajāpati dans le mythe.

La *Taittirīyopaniṣad* fait passer les *vyāhṛti* de trois à quatre en ajoutant *mahas*, mais elle garde explicitement les trois premières comme s'opposant à la quatrième, et la série d'équivalences qu'elle propose pour les expliquer ne permet plus de les interpréter seulement comme relatives aux trois ou quatre mondes (TU 1 5) : *bhūr bhuvaḥ suvar iti vā etās tisro vyāhṛtayaḥ / tāsām u ha smaitām caturthīm / māhācamasyaḥ pravedayate / maha iti / tad brahma / sa ātmā / aṅgānyanyā devatāḥ / bhūr iti vā ayam lokaḥ / bhuva ityantarikṣam / suvar ityasau lokaḥ //1// maha ityādityaḥ / ādityena vāva sarve lokā mahīyante / bhūr iti vā agniḥ / bhuva iti vāyuḥ / suvar ityādityaḥ / maha iti candramāḥ / candramasā vāva sarvāṇi jyotīṃṣi mahīyante / bhūr iti vā ṛcaḥ / bhuva iti sāmāni / suvar iti yajūṃṣi //2// maha iti brahma / brahmanā vāva sarve vedā*

mahīyante / bhūr iti vai prāṇaḥ / bhuva ityapānaḥ / suvar iti vyānaḥ / maha ityannam / annena vāva sarve prāṇā mahīyante / tā vā etāścatasraścaturdhā / catasraścatasro vyāhṛtayaḥ / tā yo veda / sa veda brahma / sarve'smai devā balim āvahanti //3// « *Bhūr*, *bhuvas*, *suvar* », telles sont les trois *vyāhṛti*. Māhācamasya en fait connaître une quatrième : « *mahas* ». C'est le Brahman, c'est l'ātman. Les autres divinités sont ses membres. « *Bhūr* » c'est ce monde-ci, « *bhuvas* » l'espace intermédiaire, « *suvar* » c'est le monde là-bas, « *mahas* », c'est le soleil : par le soleil, de fait, tous les mondes sont exaltés — *mahīyante* —. (Ou bien) « *bhūr* » est le feu, « *bhuvas* » est l'air, « *suvar* » est le soleil et « *mahas* » est la lune, Par la lune, de fait, toutes les lumières sont exaltées. (Ou bien), « *bhūr* ». ce sont les *ṛc*, « *bhuvas* », les *sāman*, « *suvar* », les *yajus* et « *mahas* » le Brahman. Par le Brahman, de fait, tous les Veda sont exaltés. « *Bhūr* », c'est le souffle inspiré « *bhuvas* », le souffle expiré, « *suvar* », le souffle diffus, « *mahas* », la nourriture. Par la nourriture, de fait, tous les souffles sont exaltés. Ainsi donc, ces quatre *vyāhṛti* (sont expliquées) de quatre manières, chaque fois quatre *vyāhṛti*. Celui qui les connaît connaît le Brahman. Tous les dieux lui apportent leur tribut. » Un peu plus loin une nouvelle précision est donnée (1 6 1-2) : « *bhūr ityagnau pratitiṣṭhati / bhuva iti vāyau // suvar ityāditye / maha iti brahmaṇi /* « Quand il dit « *bhūr* », il prend appui sur le feu, quand il dit « *bhuvas* », sur l'air, quand il dit « *suvar* », sur le soleil, et quand il dit « *mahas* », sur le Brahman »[1].

Quelles que soient les correspondances établies entre les *vyāhṛti* et des parties du monde, le *mahas* n'est pas en continuité avec les trois premiers termes. Son étymologie même aide à en faire la source, ou la nourriture des autres. Il est plus grand, ou plus fondamental que les autres, il les enveloppe et les dépasse. Qui plus est, cette même étymologie le rapproche du Brahman (lui-même expliqué par la racine *bṛh-* ou *bṛṃh-*), et par deux fois la TU le met en correspondance avec le Brahman. Si donc on continue à penser en termes spatiaux, le *mahas* doit représenter une sphère supérieure au *trailokya*, au triple monde où se déroule l'activité et la destinée des hommes ordinaires.

La MNU nous met en présence d'une nouvelle variante des *vyāhṛti* à quatre termes, qui a un rapport certain au texte de la TU. Les strophes 178-183 ne font usage que des trois premières *vyāhṛti*, mais la quatrième apparaît à la strophe 184, sous la forme du *mahat* à qui l'on offre les trois *vyāhṛti*, avant de devenir enfin *vyāhṛti* à son tour (st. 185) sous la forme *mahar*, nouvel indice du passage aisé de *mahat* à *mahas-mahar*. Tout le contexte est nettement cosmologique, mais le *mahat* n'est pas explicitement assimilé à un *loka*.

C'est aussi la MNU qui nous fournit la liste type des sept *vyāhṛti* au complet, aucun *brāhmaṇa* ni aucune *upaniṣad* réputée plus ancienne

---

(1) La ChU 4 17 met aussi en correspondance la terre-le feu-les *ṛc*, l'atmosphère-l'air-les *yajus*, le ciel-le soleil-les *sāman*. Mais il n'y a que trois termes (ainsi que trois jeux d'équivalences). Prajāpati crée les éléments à partir des mondes, les mètres védiques à partir des éléments, et les trois *vyāhṛti* à partir des *ṛc*, *yajus* et *sāman*. On reste dans la cosmologie védique.

ne la donnant (st. 340) : « *Om bhūr om bhuva oṃ suvaḥ, om maha oṃ jana om tapa oṃ satyam.* » Il s'agit bien ici des énonciations rituelles, sans référence directe à la cosmologie, puisque cette strophe est donnée avec son contexte le plus habituel : la *gāyatrī* et le *śiromantra* (ou *gāyatrīśiras* (st. 341-342). On sait que l'ensemble de ces formules (340-342) est récité pendant un *prāṇāyāma* (rétention du souffle) par tout *yajamāna* qui commence un rituel, en particulier un rituel de *sandhyā*. De même, chaque officiant d'un rituel *śrauta* le prononce au début de la célébration.

Des textes que nous venons de passer en revue, il ressort que les trois *vyāhṛti* ont, sans doute dès leur origine si l'on en croit le sens même des termes, une référence cosmologique et que leur énoncé rituel participe en quelque sorte de l'acte cosmogonique de Prajāpati, assure en tout cas la stabilité de la structure des trois mondes ; que, d'autre part, une quatrième *vyāhṛti* vient s'ajouter, en contexte upaniṣadique (TU), qui semble annoncer un élargissement de la vision du cosmos ; que, si l'on étend la signification cosmologique des trois premières *vyāhṛti* aux quatre suivantes, telles qu'elles figurent dans la MNU, cela implique une nouvelle dimension ajoutée au cosmos qui en est plus qu'une simple extension[1]. Le brahmane qui les répète chaque jour doit ainsi s'insérer dans le cosmos total qu'elles énoncent et pas seulement dans les trois mondes. Alors que les rites qui faisaient usage des trois premières *vyāhṛti* continuent à en faire usage, ils se trouvent ainsi eux-mêmes englobés dans une structure plus vaste.

Cependant, l'emploi des sept *vyāhṛti* (avec *om*) sans la *gāyatrī* ni le *śiromantra* semble beaucoup plus restreint et c'est lui qui retiendra ici notre attention.

3. *Vyāhṛti*, *sannyāsin*, Nārāyaṇa.

Il ne saurait être question, dans les limites de cette étude, de faire l'examen détaillé d'un rituel, spécialement d'un rituel brahmanique décrit dans les *dharmasūtra*, qui requiert des compétences particulières. On laisse donc à d'autres, mieux armés pour la mener à son terme, le soin d'une étude plus complète. On peut cependant déjà circonscrire le cadre dans lequel elle doit s'ébaucher.

La MNU nous ramène inéluctablement au Yajurveda Noir[2], et plus particulièrement à l'école Taittirīya, puisqu'une recension se présente comme le 10e livre du *Taittirīya-Āraṇyaka* : nous voguons toujours dans les mêmes eaux, le Yajurveda Noir et plus précisément sa branche Taittirīya (que nous retrouvions tout à l'heure avec la TU) reste le centre et la source inspiratrice des spéculations purāṇiques. Il n'est donc pas étonnant de voir les sept *vyāhṛti* incluses dans des rituels décrits de façon très semblable aussi bien par le *Baudhāyana-Dharmaśāstra* que par les

---

(1) Cf. H. Lüders, *Varuṇa* (Göttingen 1951) p. 65.

(2) Cf. *La Mahā Nārāyaṇa Upaniṣad*, édition critique... par Jean Varenne, t. 2, p. 5-6. La recension de la MNU rattachée à l'Atharvaveda ne serait qu'une annexion abusive.

Vaikhānasa-Smārtasūtra, qui se rattachent à la branche Taittirīya du Kṛṣṇayajurveda.

Or il semble bien d'après ces textes — et l'étude de P. V. Kane (*History of Dharmaśāstra* T.II-2 et IV) le confirme — que les sept *vyāhṛti* ne sont employées seules (c'est-à-dire sans l'accompagnement de la *gāyatrī*) que dans des rituels concernant le *sannyāsin*, essentiellement l'entrée en *sannyāsa* et l'inhumation du *sannyāsin*[1]. Nous n'en ferons ressortir ici que ce qui peut éclairer la signification des *vyāhṛti*.

Selon le Baudh.Dh.S. (II 10 11-30 ; cf. Vaikh.Sm.S IX 7-8), suivi de près par la description que fait Kane de l'entrée en *sannyāsa* (*op. cit.* II-2, p. 954 sq.), après des préparatifs divers, le candidat au renoncement se rend à la limite du village, où le premier rite important est celui du *sāvitrīpraveśa*, l'entrée dans la *sāvitrī* (autre nom de la *gāyatrī*), qui se fait en quatre temps : la *sāvitrī* est divisée en trois parties et chaque partie est récitée d'abord en la faisant précéder de chacune des trois premières *vyāhṛti* accompagnée de *om* et suivie de *sāvitrīm praviśāmi*, puis les trois *vyāhṛti* sont récitées ensemble, suivies de *sāvitrīm praviśāmi* et de la récitation intégrale de la *sāvitrī*. Après une nuit de veille, le candidat exécute un *agnihotra* et accomplit sa dernière offrande à Agni Vaiśvānara ; il jette alors dans le feu *āhavanīya* tous les instruments sacrificiels combustibles et dans le feu *gārhapatya* les deux *araṇi* qui servent à produire le feu des rites védiques, en accompagnant ses gestes des *mantra* appropriés. Après quoi, il respire la fumée de ses trois feux, ce qui a pour effet de les déposer en lui-même. L'ensemble de ces rites a d'ailleurs même signification : désormais il est à l'intérieur de la *sāvitrī* — ce qui semble vouloir dire qu'il a franchi le *trailokya*, d'où l'emploi des 3 *vyāhṛti* — et ses feux sont en lui-même. C'est à son ātman qu'il devra offrir l'*agnihotra*. Suit alors le rite central d'entrée en *sannyāsa*[2] précédé des trois premières *vyāhṛti* : « *om bhūḥ, bhuvaḥ svaḥ*, j'ai renoncé ». C'est à ce point qu'il cesse d'être un homme dans le monde et qu'il abandonne l'attitude séculière à l'égard des trois mondes. Non que ces trois mondes aient cessé d'exister, mais son attitude vis-à-vis d'eux sera désormais commandée par des valeurs qui appartiennent à

---

(1) Précisons que, dans un tel contexte, le terme *sannyāsin* a son sens technique le plus précis : il s'agit du renonçant brahmane, peut-être aussi kṣatriya, qui, abandonnant le monde où il était maître de maison exact dans ses observances — *āhitāgni* en particulier —, doit exécuter un rite déterminé et très complexe pour entrer en *sannyāsa*. Le *sannyāsin* semble, d'après le rituel ancien lui-même, se vouer à la méditation de l'ātman-Brahman et suivre la ligne du Vedānta. Le terme donc, dans son acception stricte, ne connote pas la pratique du yoga, et si — comme on va le voir — un *sannyāsin* peut être aussi *yogin* sans que cela pose de problème théorique, tout *yogin* ou tout *yati* (« ascète ») ne peut être dit *sannyāsin*, soit parce qu'il n'est pas d'assez haute naissance, soit parce qu'il n'est pas passé par la cérémonie orthodoxe de l'entrée en *sannyāsa*. La distinction reste sensible aux oreilles d'un brahmane d'aujourd'hui : mon paṇḍit de Poona ne pouvait s'empêcher de corriger les textes de rituel médiévaux (comme le *Dharmasindhu* par exemple) ou les *purāṇa* qui parlent d'inviter un *yogin* ou un *yati* à la place d'un brahmane à un repas de *śrāddha*. Pour lui, seul un *sannyāsin* pouvait être invité à remplir cette fonction.

(2) Qu'il faut mettre en rapport avec l'acte central d'un rite *śrauta* où le sacrifiant « abandonne » — *tyajāmi* — son offrande aux dieux.

un autre monde ou à d'autres mondes, pourrait-on dire ; les trois mondes ne sont plus séparables pour lui des sphères qui les dépassent. En effet, après avoir promis de ne faire de mal à aucune créature, il prend successivement tous ses attributs de *sannyāsin*, et lorsqu'il arrive au dernier, le bol à aumônes, il le prend en récitant les *sept vyāhṛti*. Après un bain suivi de seize *prāṇāyāma*, il met des vêtements purs, absorbe un peu d'eau, puis, à l'aide du linge qui doit désormais lui servir à filtrer son eau et qu'il prend en prononçant les trois premières *vyāhṛti* (déclaration d'*ahiṃsā* aux trois mondes : il filtre l'eau pour ne faire de mal à aucune créature), il fait une offrande d'eau — *tarpaṇa* — aux *sept vyāhṛti*: *om bhūs tarpayāmi*, etc., l'ensemble des sept *tarpaṇa* étant considéré comme un *devatarpaṇa*, une offrande d'eau aux dieux. Ces sept *tarpaṇa* sont répétés ensuite pour les *pitṛ*, les ancêtres, sous la forme : *om bhūḥ svadhā*, etc. Après un hommage au soleil, il offre un nouveau *tarpaṇa* à l'ātman avec une formule d'inspiration vedāntique où l'ātman est identifié au Brahman.

S'il est permis de simplifier aussi outrageusement un rituel complexe pour tenter d'en dégager une signification, il semble bien que le nouveau *sannyāsin*, en quittant la vie sociale, entre dans un univers agrandi, où quatre mondes paraissent se superposer aux trois mondes de l'homme ordinaire et où il se retrouve d'ailleurs avec les *deva* et les *pitṛ*, tous gens admis à la délivrance comme lui au moment du *pralaya* purāṇique. Aucune coupure n'est marquée dans les invocations entre les trois premières et les quatre dernières, mais l'opposition entre ces deux groupes se retrouve dans le rituel même : c'est toujours avec la récitation des trois premières *vyāhṛti* qu'il prend de l'eau et la filtre, tandis que le même texte dit un peu plus loin, en énonçant les règles de conduite du *sannyāsin*, qu'il doit souvent purifier son corps (appelé, comme son bol à aumônes, *brahmabhājana*, « réceptacle du Brahman ») en récitant les sept *vyāhṛti*. Il est clair que les trois *vyāhṛti* concernent le monde d'ici-bas, dans lequel il lui faut bien vivre jusqu'à sa mort, tandis que les sept ne concernent que lui seul. Si, parvenus à ce point, nous nous retournons vers le brahmane qui récite quotidiennement, aux points critiques de la journée, les sept *vyāhṛti* avec la *gāyatrī*, nous pouvons donc y voir le signe que l'homme dans le monde, tout en restant dans le siècle et soumis à ses obligations, sait en même temps qu'il s'insère dans un univers spirituel plus vaste que celui dont la *gāyatrī* est le symbole[1].

Le rituel d'inhumation du *sannyāsin* est moins net en ce qui concerne l'usage des sept *vyāhṛti* : les *Baudhāyana-Pitṛmedha-Sūtra* (III 11) et les Vaikh.Sm.S. (X 8) en donnent une brève description, que reprend en l'élaborant quelque peu le texte postérieur du *Smṛtyarthasāra* (cité par Kane, *op. cit.* IV, p. 229). Cependant, il est intéressant de retrouver

(1) La question demeure entière du rapport d'un tel rituel avec le *puruṣamedha* décrit par ŚPB XIII 6 2 20, où un brahmane exécutant le *puruṣamedha* doit aussi déposer ses feux en lui-même, rendre hommage au Soleil avec l'*Uttara-Nārāyaṇa* (c'est-à-dire la dernière partie de l'hymne au Puruṣa) et s'en aller dans la forêt.

dans les mêmes milieux de brahmanes les sept *vyāhṛti* en relation avec le *sannyāsin* : les sept invocations sont proférées trois fois de suite au moment où, après avoir creusé une fosse pour inhumer le corps, on l'asperge d'eau trois fois. Quoique l'emploi des sept formules semble lié ici au rite d'inhumation, il n'est pas mentionné quand il s'agit de l'inhumation de ceux qui ne peuvent être incinérés parce qu'ils sont morts de malemort (cf. Vaikh.Sm.S.VII 4), si bien que les sept *vyāhṛti* sont réservées au *sannyāsin*, au moment où, libéré de son corps, on suppose qu'il échappe définitivement au *saṃsāra*. Toutefois l'allusion est trop fugitive pour que l'on puisse ici tenter une analyse parallèle à celle de l'entrée en *sannyāsa*.

En revanche, les rites funéraires relatifs au *sannyāsin* attirent notre attention sur un autre trait important de ce personnage : on sait qu'outre l'inhumation, ces rites se distinguent de ceux du commun des mortels par l'absence d'impureté dans la famille du mort. Dix jours après l'inhumation (avec ou sans *tarpaṇa* quotidien pendant cette période intermédiaire, mais sans *piṇḍa*), la cérémonie d'*ekoddiṣṭa*, qui est, pour les autres morts, célébrée le onzième jour et marque la fin du deuil, est remplacée pour le *sannyāsin* par un *Nārāyaṇabali*, une offrande à Nārāyaṇa[1] ; celle-ci est suivie, le douzième jour, par un *ārādhana* solennel (rite d'adoration) — substitut du *śrāddha* des morts ordinaires — où trois brahmanes sont nourris qui représentent le *guru* (c'est-à-dire le père *sannyāsin*), le *paramaguru* et le *parameṣṭhiguru* du deuilleur, ainsi que douze autres brahmanes représentant les douze noms de Viṣṇu[2]. Pendant ce repas, des brahmanes yajurvedin récitent la *Taittirīya-upaniṣad* (accompagnée chez les Sāmavedin de ChU VI). La TU contient, on se le rappelle, la mention des quatre *vyāhṛti* dont la dernière semble évoquer une sphère supérieure au *trailokya*. Le texte convient d'autre part à un *sannyāsin* qui a médité sur l'ātman-Brahman.

Mais le *Nārāyaṇabali* mérite aussi qu'on s'y arrête : Nārāyaṇa y est célébré comme le Puruṣa, l'ātman universel (on y récite d'ailleurs

---

(1) Le *Nārāyaṇabali* (pour sa description, cf. *Baudhāyanagṛhyapariśiṣṭa* III 20-21, Vaikh.Sm.S. X 9-10), comme le rite d'inhumation, n'est pas propre au *sannyāsin*, mais s'étend à ceux qui sont morts de mort violente (cf. Vaikh.Sm.S. X 9), parce que Nārāyaṇa est le dieu « qui comble tous les désirs ». Mais dans ce cas, le rite est fait après douze ans et non le onzième jour. Il y a un parallélisme au moins partiel entre le rituel funéraire du *sannyāsin* et le rituel en usage dans les cas de mort violente (y compris l'absence de deuil). Cela semble anormal mais doit être en rapport avec des croyances que nous ignorons à peu près totalement et relatives à la destinée de ceux qui sont morts de malemort. Au Mahārāshtra, il semble que nombre de temples doivent leur origine ainsi à des morts violentes où l'on n'a pu incinérer (ni peut-être même inhumer) le corps. Il n'est pas exclu que le rituel concernant la mort violente emprunte quelque chose au rituel du *sannyāsin* dans la mesure même où ce sont des morts extraordinaires qui dépassent la condition humaine normale. La délivrance dans le paradis de Śiva n'est-elle pas promise au guerrier qui s'immole sur le champ de bataille ?

(2) Les douze noms de Viṣṇu sont : Puruṣa, Keśava, Nārāyaṇa, Mādhava, Govinda, Viṣṇu, Madhusūdana, Trivikrama, Vāmana, Śrīdhara, Hṛṣīkeśa, Padmanābha, Dāmodara (cf. Vaikh.Sm.S. III 13).

l'hymne au Puruṣa), bref, la divinité que le *sannyāsin* a adorée en lui-même et comme identifiée à lui. C'est qu'en effet le dieu Nārāyaṇa, en dehors de la cosmogonie purāṇique où il apparaît comme le *yogin* endormi, est, dans la pratique brahmanique, difficilement séparable du *sannyāsin*. Il est la divinité du *sannyāsin*, pour ne pas dire que le *sannyāsin* est Nārāyaṇa : les mêmes textes qui nous ont décrit les rites relatifs au *sannyāsin* insistent sur le lien essentiel entre le *sannyāsin* et Nārāyaṇa en même temps que sur l'identité de Nārāyaṇa et du Puruṣa suprême.

Le rituel d'entrée en sannyāsa en est le premier témoignage, du moins tel qu'il nous est rapporté cette fois par des textes postérieurs s'inspirant des *sūtra*, comme le *Dharmasindhu* (cf. Kane, *op. cit.* II-2, p. 958 sq.) : le yoga a désormais fait son apparition dans le rituel sannyāsique et l'aspirant reçoit de son guru le *yogapaṭṭa*, la ceinture yogique qui l'aidera à se maintenir en posture de yoga. La cérémonie s'accompagne de la récitation de l'hymne au Puruṣa (ṚS X 90), mais aussi du ch. XI de la *Bhagavadgītā*, vv. 15-33 ; dès que le guru a donné à son disciple le nom qu'il portera à l'avenir, celui-ci devient digne à son tour d'accueillir des disciples et de les recevoir dans l'ordre des *sannyāsin*. Toute l'assistance, *sannyāsin* et laïcs, vient alors s'incliner devant lui, et le nouveau renonçant ne répond à leur salut que par le mot « Nārāyaṇa » chaque fois répété. Ce n'est là que le premier usage d'un nom qui, par la suite, reviendra constamment dans les salutations du *sannyāsin*, dans les bénédictions qu'il accorde aussi bien que dans ses lettres : aujourd'hui encore, une lettre en provenance d'un monastère śaṅkarien portera comme formule finale : *Nārāyaṇasmṛtiḥ*. Dans la conversation, ses réponses doivent être ponctuées d'un « Nārāyaṇa » deux ou trois fois répété.

Ce n'est là que l'aspect extérieur d'une pratique spirituelle constante du *sannyāsin* et dont les *sūtra* sont unanimes à faire mention : il doit méditer sur Nārāyaṇa comme Brahman suprême, selon les formules mêmes du Tait.Āraṇ.X 11 : (v. 1) *sahasraśīrṣaṃ devaṃ viśvākṣaṃ viśvaśambhuvam / viśvaṃ nārāyaṇaṃ devam akṣaram paramam prabhum //* « (Qu'il médite) sur le dieu aux mille têtes, qui a les yeux de tous, qui est bienveillant pour tous, le dieu Nārāyaṇa qui est l'univers, l'impérissable, le maître suprême » ... (v. 4) *nārāyaṇaḥ param brahma tattvaṃ nārāyaṇaḥ paraḥ / nārāyaṇaḥ paro jyotir ātmā nārāyaṇaḥ paraḥ //* « Nārāyaṇa est le suprême Brahman, la Réalité, c'est le suprême Nārāyaṇa ; le suprême Nārāyaṇa est la lumière, il est l'ātman » (cf. Vaikh.Sm.S.X 7)[1]. Le Puruṣa védique est toujours à l'arrière-plan,

(1) Śaṅkara, au début de son commentaire sur la BhG, invoque Nārāyaṇa : « *oṃ namo bhagavate vāsudevāya. Nārāyaṇaḥ paro'vyaktād aṇḍam avyaktasambhavam* ». Pour lui, Nārāyaṇa est le Brahman suprême, comme pour le Vaikh.Sm.S. Il est directement le Puruṣa, contrairement à ce qui se passe dans les *purāṇa* (cf. ci-dessous), mais la *ṭīkā* d'Ānandagiri sur cette introduction du *Bhāṣya* de Śaṅkara est particulièrement intéressante : elle reprend le fameux vers purāṇique qui explique le mot *nārāyaṇa* pour l'attribuer à ceux qui ont une vue grossière des choses et pour lui opposer l'opinion des spirituels : *sūkṣmadarśinaḥ punar ācakṣate — naraśabdena carācarātmakaṃ śarīrajātam ucyate / tatra nityasannihitāḥ cidābhāsāḥ jīvā nārā iti nirucyate / teṣām ayanam āśrayaḥ... nārāyaṇa iti /* « Mais ceux qui

quoique transformé par la pensée upaniṣadique, et il n'est pas étonnant que le *Puruṣasūkta* soit récité pendant la cérémonie de remise du *yogapaṭṭa* au novice. Mais le choix du ch. XI de la BhG pour cette même cérémonie n'est pas moins significatif et nous ramène à notre mythe purāṇique dont nous ne nous étions éloignés qu'en apparence : il rappelle au *sannyāsin* la dimension cosmique — et terrible — du dieu de la délivrance, comme si désormais la perspective d'une délivrance purement individuelle lui était interdite et était liée à une catastrophe cosmique. Ce texte que tout le monde croit connaître prend en effet dans ce double contexte, rituel — l'entrée en *sannyāsa* — et mythique — l'odyssée des délivrés lors du *pralaya* — un relief nouveau. Il faut rappeler que Kṛṣṇa, la divinité qui se révèle alors à Arjuna comme enfermant l'univers à la fin des temps, n'est autre que Nārāyaṇa, et qu'il est aussi à l'occasion appelé Janārdana, « celui qui tourmente les mondes ». On ne citera ici que les vers les plus frappants (20-21, 25-30)[1] :

Dyāvāpṛthivyor idam antaraṃ hi, vyāptaṃ tvayaikena diśaś ca sarvāḥ
Dṛṣṭvādbhutaṃ rūpam idaṃ tavogram, lokatrayam pravyathitam mahāt-
[man.
Amī hi tvāṃ surasaṅghā viśanti, kecid bhītāḥ prāñjalayo gṛṇanti
Svastīty uktvā maharṣisiddhasaṅghāḥ, stuvanti tvāṃ stutibhiḥ puṣkalābhiḥ...
Daṃṣṭrākarālāni ca te mukhāni, dṛṣṭvaiva kālānalasannibhāni
Diśo na jāne na labhe ca śarma, prasīda deveśa jagannivāsa.
Amī ca tvāṃ dhṛtarāṣṭrasya putrāḥ, sarve sahaivāvanipālasaṅghaiḥ
Bhīṣmo droṇaḥ sūtaputras tathāsau, sahāsmadīyair api yodhamukhyaiḥ.
Vaktrāṇi te tvaramāṇā viśanti, daṃṣṭrākarālāni bhayānakāni
Kecid vilagnā daśanāntareṣu, sandṛśyante cūrṇitair uttamāṅgaiḥ.
Yathā nadīnām bahavo'mbuvegāḥ, samudram evābhimukhā dravanti
Tathā tavāmī naralokavīrā, viśanti vaktrāṇy abhivijvalanti.
Yathā pradīptaṃ jvalanam pataṅgā, viśanti nāśāya samṛddhavegāḥ
Tathaiva nāśāya viśanti lokās, tavāpi vaktrāṇi samṛddhavegāḥ.
Lelihyase grasamānaḥ samantāl-, lokān samagrān vadanair jvaladbhiḥ
Tejobhir āpūrya jagat samagram, bhāsas tavogrāḥ pratapanti viṣṇo[1].

« A toi seul tu remplis l'espace entre ciel et terre et toutes les directions. A la vue de ton aspect merveilleux et terrible les trois mondes sont pleins d'effroi, ô *mahātman*. Voici les troupes des dieux qui entrent en toi ; certains, effrayés, t'invoquent les mains jointes ; les troupes des *maharṣi* et des *siddha*, en te bénissant, t'adressent des louanges abondantes... A la vue de tes bouches aux terribles crocs semblables au feu de la fin des temps — *kālānala* —, je ne sais où aller, où trouver refuge. Grâce,

voient en profondeur l'expliquent ainsi : on désigne par le terme *nara* l'ensemble des corps mobiles et immobiles. On appelle *nāra* les « vivants » — *jīva* — qui sont perpétuellement concentrés et qui manifestent la conscience. Leur refuge, c'est-à-dire leur support, c'est Nārāyaṇa... » Nous sommes ici tout près de l'« étymologie » du mot *nārāyaṇa* tirée de la *Praśna-upaniṣad* (cf. EMH I, p. 33). *Nāra* devient synonyme de *śarīrin*.

(1) Les virgules marquent la césure de chaque vers et sont sans rapport avec le sens.

maître des dieux en qui demeurent les mondes. Voici tous les fils de Dhṛtarāṣṭra, avec les troupes des rois, Bhīṣma, Droṇa, le fils du *sūta*, avec tous les chefs de nos guerriers, qui sont précipités dans tes bouches effrayantes aux terribles crocs. Certains paraissent pris entre tes dents, le haut du corps broyé. Comme les eaux rapides des rivières courent vers l'océan en abondance, de même, ces héros du monde des hommes entrent dans tes bouches flamboyantes. Comme des insectes se précipitent pour leur perte dans le feu qui flamboie, de même les mondes — *loka* — se précipitent pour leur perte dans tes bouches. Tu enveloppes de toutes parts de tes langues (de feu) tous les mondes pour les avaler de tes bouches enflammées. Tes terribles feux, ô Viṣṇu, brûlent l'univers entier, l'emplissant de leur ardeur. »

Description propre à faire réfléchir le novice sur « les fins dernières de l'homme » ou, si l'on veut, sur le caractère transitoire des choses de ce monde et des êtres qui l'habitent. En un sens, c'est pour échapper à cela qu'il aspire à la délivrance. Mais, en même temps, ce ne peut être par hasard que l'on choisit de lui présenter cet aspect terrible de Viṣṇu — qui se nomme lui-même le Temps — *kāla* — (*ibid.* 32) —. L'ātman délivré se fond en Brahman, mais le monde non délivré est d'une certaine manière aussi résorbé en la divinité à la fin d'un *kalpa*. La vision que décrit ici Arjuna est proche de celle qu'aurait un observateur du *pralaya* placé à l'extérieur. Le récit de l'incendie cosmique, prélude à l'ascension des créatures vers les sphères supérieures, concerne toutes les créatures, délivrées ou non. Les unes sont brûlées, les autres non, mais toutes se précipitent dans la divinité comme des rivières dans l'océan — image familière dont nous avons déjà apprécié les résonances pour l'eschatologie individuelle et cosmique —. La lecture de la *Gītā* rappelle en somme au novice ce à quoi il échappe en choisissant la délivrance, et l'on y retrouve la louange des *ṛṣi* et des *siddha* s'opposant à la frayeur des créatures non délivrées[1].

Une fois de plus, l'origine des spéculations et des rites nous échappe : comment et quand sont apparues les sept *vyāhṛti* ? Ont-elles été, comme les trois premières, transposées en sept mondes dès qu'elles sont apparues ? Cela semble probable. Mais la confrontation du mythe et du rituel permet au moins de dégager de nouvelles significations du

---

(1) Conformément à la méthode adoptée depuis le début, nous ne cherchons pas à dater les textes les uns par rapport aux autres. Dans cette perspective, peu importe par exemple de savoir si la BhG connaît les sept mondes ni quand la lecture de ce passage s'est introduite dans le rituel d'entrée en *sannyāsa*. Il est beaucoup plus intéressant de voir qu'on a cru bon de l'y introduire dans un contexte qui suppose les sept *vyāhṛti* connues et probablement leur transposition purāṇique en sept mondes. Le fait que la BhG par ailleurs ne se montre pas favorable au renoncement sous sa forme stricte et lui substitue le renoncement au fruit des actes n'a pas gêné les ritualistes. D'autre part, le fait que la divinité de la BhG ne reçoit pas une seule fois le nom de Nārāyaṇa — alors qu'au contraire la plupart des douze noms traditionnels de Viṣṇu y sont mentionnés — n'implique pas que ce texte ne connaisse pas l'identité de Kṛṣṇa et de Nārāyaṇa qui est proclamée d'un bout à l'autre du MhBh. Nous avons vu d'ailleurs que Śaṅkara lui-même invoque Nārāyaṇa au début de son commentaire de la *Gītā* : on peut deviner les raisons qui l'y poussent, lui l'avocat du *sannyāsa*, mais cela prouve au moins que Nārāyaṇa est, pour lui, la divinité de la *Gītā*.

mythe qui rejaillissent sur l'ensemble qu'il forme avec les rites. Le *pralaya*, entrée en sommeil de la divinité, est conçu comme une mort du cosmos, ou plus exactement de l'ensemble des créatures habitant le *trailokya*. Les habitants du *svarga*, parmi ces dernières, sont promis à la délivrance et doivent donc échapper pour toujours aux sphères du *saṃsāra*. Ils y échappent sans avoir à subir le feu cosmique, dont ils sentent seulement la chaleur proche : ce n'est que logique si l'on pense que le *sannyāsin* ne doit jamais être incinéré. Leur délivrance est conçue comme une ascension à travers des sphères supérieures, dont la dernière, en termes transposés du Vedānta, est appelée *satya* ou Brahmaloka. Seuls les délivrés atteindront cette dernière sphère, mais les sphères qui vont du *mahas* au *satya* présentent elles-mêmes une structure, et cette structure semble concerner étrangement les délivrés puisqu'ils sont renvoyés pendant dix *kalpa* successifs du *mahas* au Janaloka (ou au Tapoloka, cette version étant peut-être plus logique), comme s'il y avait un temps d'hésitation dans leur odyssée. Poursuivant ici la transposition à l'ensemble des créatures délivrées des conceptions et pratiques relatives à la mort d'un *sannyāsin* sur terre, il n'est pas difficile de voir dans ces dix allers et retours — dix *kalpa* étant dix jours de Brahmā — l'équivalent cosmique des dix jours qui s'écoulent entre l'inhumation du *sannyāsin* et le *Nārāyaṇabali*. Le *Nārāyaṇabali* — parallèlement à l'*ekoddiṣṭa* du onzième jour qui permet à un mort ordinaire de passer de l'état de *preta*, « trépassé », à celui de *pitṛ*, « ancêtre » (le douzième jour) — marque le terme d'une période pendant laquelle le sort du *sannyāsin* n'est pas définitivement réglé. Le *Nārāyaṇabali*, comme l'*ekoddiṣṭa*, fait fonction de funérailles définitives, celles qui permettent au mort d'accéder à une condition stable dans l'au-delà. Cette réplique sannyāsique des secondes funérailles est d'autant plus curieuse que la mort du *sannyāsin* n'entraîne ni deuil ni impureté. Elle semblerait concerner la société des vivants plutôt que le mort, et cependant, elle doit être conçue elle aussi comme une période d'instabilité puisqu'elle se trouve transposée dans la délivrance collective. On comprend d'autant mieux que les récits purāṇiques se soient embrouillés et aient pu réunir en une seule ascension celle des âmes délivrées et celle des autres. Peu importe la contradiction qui fait apparaître un monde d'où l'on renaît (le Janaloka) à l'extérieur du *saṃsāra* : si le sommeil du dieu est une mort du cosmos, il fallait obligatoirement structurer les sphères qui échappent à l'incendie pour y conserver les germes des *kalpa* futurs.

Reste maintenant à rendre compte de la divinité qui, quel que soit le nom qui lui est donné au moment où commence la catastrophe cosmique, se retrouve toujours comme Nārāyaṇa une fois le cosmos résorbé. C'est évidemment du *sannyāsin* qu'il faut partir pour comprendre : Nārāyaṇa est le nom que celui-ci donne au suprême Brahman ou à l'ātman, au Puruṣa en lequel il doit se résorber[1]. Les

(1) Ce qui paraît renforcer l'hypothèse que l'on a mise en avant dans les études précédentes pour expliquer le nom de Nārāyaṇa à partir de la PU. Nārāyaṇa est le Puruṣa en qui se résorbe le délivré.

purāṇa l'appellent aussi bien *Brahmā Nārāyaṇātmakaḥ* (Vi.I 3 24a) que *Hariḥ Brahmarūpadharaḥ* (*ibid.* VI 4 4b) ou *Brahmā Nārāyaṇākhyaḥ* (V.I 7 63a) ; il est toujours le Brahmā qui dort sur l'océan, portant en lui toutes les créatures. « Hari » et « Vāsudeva » sont des variantes du nom qui apparaissent en contexte viṣṇuite seulement, mais ils sont alors synonymes de « Nārāyaṇa » et non d'une autre forme du dieu. Si nous mettons en regard l'image du dieu endormi et celle des quatre *loka* à travers lesquels montent les âmes délivrées avant de se retrouver toutes égales à Brahmā dans le Brahmaloka, il apparaît que ce sont deux transpositions mythiques qui se recouvrent : les quatre sphères sont à l'intérieur de Nārāyaṇa d'une certaine manière, quoique, d'une autre manière, ce soit le Brahmaloka seul qui puisse être mis en équivalence avec Nārāyaṇa. Les croyances et les pratiques relatives à l'au-delà ont obligé à structurer l'« intérieur » de ce dieu endormi — comme le suggère d'ailleurs déjà le texte de BhG XI 15-33 en faisant cohabiter en lui les dieux, les *ṛṣi*, les *siddha* ainsi que les méchants fils de Dhṛtarāṣṭra. L'image de Nārāyaṇa ne pouvait suffire à exprimer la complexité des destinées et l'on en a juxtaposé une autre qui réintroduisait la hiérarchie nécessaire dans ces destinées. Si l'on veut que les deux images se recouvrent, il faut concevoir l'océan résultant du déluge comme ce qui reste des trois mondes inférieurs, tandis que Nārāyaṇa enferme en lui les quatre mondes supérieurs. On retrouve ainsi, au niveau même de l'informe, pendant la nuit cosmique, une dualité qui correspond assez bien à la dualité *prakṛti-puruṣa* et qui assure malgré tout au Puruṣa son rôle de géniteur.

Mais, si cette analyse est correcte, il s'ensuit que la délivrance qui est transposée dans le *pralaya* intermédiaire (entre deux *kalpa*) est la délivrance du *sannyāsin*, conçue en termes vedāntiques, ce qui correspond à la notion la plus étroitement orthodoxe de la délivrance. Il n'est donc pas étonnant, même si par ailleurs cela contredit la conception stricte du *sannyāsa*, que soient admis à cette délivrance collective, non seulement les *sannyāsin*, mais aussi les dieux, les ancêtres et tous les habitants du *svarga* qui ne peuvent être que gens de condition. Dans le *pralaya*, c'est l'orthodoxie qui est sauve.

C. *Du Brahmaloka au Paramātman.*

Nous ne sommes pas au bout de nos peines. La double cosmogonie avait fait apparaître une subordination des valeurs orthodoxes aux valeurs du renoncement qui rendait compte de façon satisfaisante de la hiérarchie des valeurs pour la conscience hindoue. On pouvait penser que le double *pralaya* nous faisait simplement assister au mouvement inverse. Or l'homologie des deux structures n'est qu'apparente. Elle n'existe vraiment qu'entre le *prākṛtasarga* et le *mahāpralaya*, où l'émission et la résorption des *tattva* se correspondent exactement. Tout se complique au contraire quand on compare le *pratisarga* et le *pralaya* intermédiaire, la création au début d'un *kalpa* et la résorption à la fin de la même période. Lors de la création, Brahmā nous est apparu

comme celui qui incarne les valeurs séculières orthodoxes (il prend la forme du Sanglier-Sacrifice) en même temps qu'il crée la quintuple *avidyā*: le dieu est donc plus proche du *brahman* entendu comme la science des Veda ou comme le pouvoir brahmanique[1] que du Brahman absolu des Upaniṣad. L'*avidyā* vient opportunément nous rappeler que cette création est frappée de non-réalité et qu'elle masque la Réalité absolue. Aussi avons-nous pu établir que Brahmā, comparé aux *tattva*, se situait au niveau de l'*ahaṅkāra*[2]. En revanche, le Brahmā qui prend la forme de Nārāyaṇa au moment de la résorption — aussi bien que le Brahmaloka — est plus proche de l'Absolu upaniṣadique et connote la délivrance des renaissances comme le mythe le montre. Qui plus est, si notre analyse est correcte, la délivrance dont il est question est la délivrance selon la conception la plus orthodoxe, la délivrance du *sannyāsin* des *sūtra* et celle qui, aujourd'hui encore, est conçue comme possible pour le seul brahmane. On s'attendrait donc à ce qu'elle représente la délivrance suprême, l'étape finale de l'odyssée de l'âme. D'ailleurs l'accès au Maharloka est apparu comme le passage décisif d'un seuil au-delà duquel tout est différent, et l'on a vu que cette sphère est plus ou moins explicitement identifiée au *mahān* parmi les *tattva*, c'est-à-dire au niveau où les bornes de l'ego sont dépassées et permettent à l'ātman de ne plus être limité dans son expérience par les conditions de la vie psycho-physiologique.

Or tout s'oppose à ce que cette délivrance dans le Brahmaloka ou en Nārāyaṇa soit vraiment ultime, à commencer par l'existence d'un *mahāpralaya* au terme duquel les *purāṇa* reparlent des âmes délivrées. A moins d'y voir une fausse fenêtre ouverte pour respecter la symétrie avec les cosmogonies, il faut qu'il y ait là une nouvelle étape de l'ascension eschatologique : on ne voit plus les âmes monter de sphère en sphère — il n'y aurait pas de sens à les faire monter de *tattva* en *tattva*, ceux-ci ne pouvant plus concerner que la divinité elle-même —, mais on les voit au terme du retrait du Puruṣa en lui-même accomplir une nouvelle purification : leur séjour dans le Brahmaloka était encore vicié par un certain attachement, par un certain lien à la *prakṛti*, et la « mort » de Brahmā est conçue comme le moment du suprême détachement — *vairāgya* — du dieu et de ceux qui habitaient avec lui : autrement dit, Brahmā restait le dieu de la création, l'auteur des Veda, l'ego plein d'attachement, alors même qu'il accueillait en son sein les délivrés. La mort de Brahmā est évidemment un acte de détachement plus profond que ne l'était son sommeil, et elle est logiquement conçue comme le retrait du Puruṣa suprême en son plus haut recueillement. Le *samādhi* le plus parfait du Mahāyogin est le *parinirvāṇa* des créatures en même temps que la fin d'une vie de Brahmā (cf. ci-dessus V.II 40 40-45, p. 23). Vi.VI 4 35-36, 38-39 (cf. ci-dessus, p. 26-27) ajoute même qu'une fois

(1) A moins qu'on ne veuille en faire la déification du prêtre *brahman*. L'important n'est pas de savoir s'il vient d'un terme neutre ou d'un terme masculin, mais s'il connote les valeurs ritualistes des *brāhmaṇa* plutôt que l'Absolu upaniṣadique. Or, dans le *pratisarga*, la réponse est donnée en clair par le mythe lui-même.

(2) Cf. EMH II, p. 78 sq.

les *tattva* résorbés dans la *prakṛti*, celle-ci et le Puruṣa se résorbent ensemble dans le Paramātman, qui est le Brahman, qui est Viṣṇu. Le *Kūrma* fait ainsi se fondre la Déesse en Maheśvara (ch. 46, cf. ci-dessus, p. 29). C'est après ce dernier épisode du *mahāpralaya* que les *purāṇa* parlent de la délivrance individuelle, appelée *ātyantika*, « absolue ».

D'ailleurs, l'ensemble des sept mondes, quand il est décrit dans les chapitres cosmologiques, forme le *brahmāṇḍa*, « l'œuf de Brahmā » auquel nous voyions aboutir le *prākṛtasarga* après l'émission des *tattva* (Vi.II 7 21) : *ete sapta mayā lokā maitreya kathitās tava / pātālāni ca saptaiva brahmāṇḍasyaiṣa vistaraḥ /* « Voilà que je t'ai décrit les sept mondes. Avec les sept enfers, ils forment l'étendue de l'œuf de Brahmā. » Rien ne laissait soupçonner cette structure dans les récits cosmogoniques, et l'on était plutôt en droit alors de concevoir le *brahmāṇḍa* comme l'équivalent du *trailokya*[1]. Mais le double *pralaya* confirme au contraire que le *trailokya* et les sphères intermédiaires où se joue la destinée des âmes selon les conceptions orthodoxes forment un tout à l'intérieur du *brahmāṇḍa*, auquel s'oppose le non-manifesté absolu qu'est le Paramātman.

Autre sujet d'étonnement et nouvelle source de difficulté : dès le premier récit de *pralaya*, le *sannyāsin* est simplement absent de la liste des délivrés. Nous y avons reconnu le renonçant sous la forme du *saṃyojaka* (cf. ci-dessus, p. 20 et n. 1) ou *saṃyojyaka* (ci-dessus, p. 23) qui évoquait plutôt le *yogin* que le *sannyāsin* proprement dit. Vi.VI 4 39 parle du *yati* et *ibid.* 43 du *yogin*. Nārāyaṇa lui-même, en qui nous avons reconnu la divinité du *sannyāsin*, est, en même temps que Brahmā endormi, le Puruṣa plongé dans un « sommeil yogique », c'est-à-dire dans un *samādhi* encore imparfait où il garde en lui la trace ou le germe des créatures qui doivent renaître : le *Viṣṇu* (VI 4 6) nous dit que Hari, couché sur le serpent Śeṣa, cette couche reposant elle-même sur l'océan, médite sur lui-même en tant que Vāsudeva[2]. C'est la même idée que nous trouvions exprimée dans le *Harivaṃśa* (I 41 19) lorsqu'il décrivait le sommeil yogique du dieu comme *kimadhyātmavicintaka*, ce que Nīlakaṇṭha glosait par *savikalpasamādhi*, « un *samādhi* avec formations mentales »[3]. Au niveau du *mahāpralaya*, la conception du dieu comme

---

(1) De toutes manières il est impossible, aussi bien dans le mouvement de résorption que dans la cosmogonie, de concevoir une continuité entre les sept sphères ou les trois sphères inférieures et les *tattva*. Le dernier *tattva* émis étant la terre, c'est par la terre que commence la résorption finale. Or la terre, notre terre, est à l'intérieur du *brahmāṇḍa* et n'est pas simplement le dernier *tattva* (que d'ailleurs la cosmogonie appelle *saṅghāta* plutôt que *bhūmi*). Aussi bien le *Viṣṇu* semble-t-il identifier les deux (VI 4 31) : *yenedam āvṛtaṃ sarvamaṇḍalam apsu pralīyate / saptadvīpasamudrāntaṃ saptalokaṃ saparvatam //* « Toute cette zone se résorbe dans l'eau qui l'entoure, avec ses sept îles et les océans qui les bornent, les sept mondes avec leurs montagnes. » Il est évident que la structure des deux cosmogonies, comme celle des deux *pralaya*, ne s'est pas constituée sur un schème unique mais a mis en œuvre deux modèles séparés (ou plus de deux) qui ont servi à exprimer des ensembles de valeurs distincts et cependant liés. Chaque modèle est complet à sa manière, mais ce qu'il sert à exprimer est incomplet sans ce qu'exprime l'autre.

(2) Cf. ci-dessus, p. 41 n. 2 sur la valeur du nom *Vāsudeva*.

(3) Cf. EMH II, p. 75.

yogin est encore plus incontestable, puisque la résorption des *tattva* reproduit à l'échelle du cosmos l'ascension mystique du *yogin* de la *Kaṭha-upaniṣad* (à l'insertion près de l'*ahaṅkāra* dans les étapes à franchir).

Il est difficile de ne pas rapprocher de cette conception de l'univers comme une divinité *yogin* perpétuellement délivrée et perpétuellement transmigrante le fait que le terme *yoga* s'est introduit partout dans le vocabulaire religieux de l'Inde hindoue et dans son rituel le plus orthodoxe. Nous avons vu que la cérémonie d'entrée en *sannyāsa* telle qu'elle est reprise des *sūtra* les plus indubitablement brahmaniques par les traités de rituel tardifs, comporte la remise d'une ceinture de yoga au novice, ce qui laisse présumer que les pratiques yogiques sont devenues partie intégrante de la vie du *sannyāsin*. Cela n'empêche pas ce dernier de continuer à nommer la divinité Nārāyaṇa. Les mêmes traités de rituel remplacent constamment le terme *sannyāsin* par celui de *yogin* ou de *yati* pour désigner le religieux que l'on doit inviter dans les repas de *śrāddha*, occasions où l'on recherche le maximum de pureté de la part des participants. Il est plus que probable que les brahmanes[1] n'en continuent pas moins à faire la distinction entre un vrai *sannyāsin* qui pratique le yoga et n'importe quel *yogin*, et si le *sannyāsin* est préféré aux brahmanes vivant dans le monde, c'est toujours en vertu de la primauté théorique du renoncement sur la vie séculière pour la conscience religieuse hindoue.

Le résultat cependant est là : dans nos mythes purāṇiques, il y a deux modèles de renonçants, le *sannyāsin* et le *yogin*, qui inspirent les structures des deux phases de la résorption des créatures, mais c'est le modèle incontestablement le plus orthodoxe, le plus brahmanique, qui est subordonné au modèle yogique. Que s'est-il passé et comment peut-on comprendre cela dans un univers aussi hiérarchisé et dans une littérature que les brahmanes ne contestent pas ? Si nous pouvions répondre à cette question, le choix des schèmes qui ont servi à construire les mythes purāṇiques de création et de dissolution du monde en serait considérablement éclairé.

On peut déjà simplifier la recherche de cette réponse en éliminant un certain type de solution : il semble impossible de supposer qu'il y a eu un renversement pur et simple de perspective et que ce qui était supérieur aux yeux de la société soit devenu inférieur, ou que l'on a subordonné un modèle considéré comme supérieur à un autre considéré comme inférieur. Non seulement cela serait inconcevable dans une société où tout est hiérarchisé, mais les textes montrent bien que ce sont les brahmanes qui continuent à imposer leurs conceptions d'un bout à l'autre des mythes : le Puruṣa des *upaniṣad* yogiques n'est, en toute hypothèse, nullement inférieur à l'ātman-Brahman des *upaniṣad* vedāntiques. D'autre part, la description de la délivrance individuelle — *ātyantika pralaya* —, qui s'enchaîne généralement avec celle du *mahāpralaya*, est toujours faite en termes vedāntiques et

---

(1) Cf. ci-dessus, p. 49 n. 1.

monistes, jamais en termes qui rappelleraient le *kaivalya* du Yoga classique, encore moins les paradis de la *bhakti* : cela non plus n'est pas en contradiction avec les *upaniṣad* yogiques et particulièrement la KU, puisque le schéma d'ascension mystique que celle-ci propose est moniste, l'*avyakta* se dissolvant dans le Puruṣa. Si donc le *sannyāsa* est l'institution orthodoxe, la voie yogique du renoncement n'y contredit en rien, telle qu'elle est décrite par la KU et par les *purāṇa*. Il n'est alors pas étonnant que le *sannyāsin* ait pu adopter certaines formes de yoga, certains types d'exercices physiques ou mentaux destinés à obtenir le but même des *upaniṣad* vedāntiques : la « réalisation » de l'identité de l'ātman et du Brahman. En revanche, le Vedānta des *upaniṣad* anciennes a été de plus en plus l'apanage du *sannyāsin* au sens strict du terme, dans la mesure même où le yoga n'était pas indissolublement lié au *sannyāsa*. Reste donc à comprendre en quoi la voie yogique englobe le *sannyāsa* — du moins dans la transposition mythique de l'un et de l'autre — plutôt que l'inverse.

D'autre part, et toujours afin d'orienter notre réponse, il faut encore soulever un problème que nous avons laissé en sommeil depuis le début quoiqu'il soit de taille : les valeurs du renoncement, disons plutôt du « détachement » — *vairāgya* — (cf. ci-dessus V.II 40 40-42, p. 23), terme qui n'a pas de connotation directement institutionnelle mais concerne tout individu qui veut renoncer aux buts de la vie séculière, sont conçues comme tellement supérieures que la divinité elle-même est un renonçant, ou plus exactement un *yogin*. Ce *yogin*, qui connaît l'état de suprême *samādhi* et se trouve donc avoir, depuis toujours, atteint intérieurement la délivrance, n'est pas un simple *jīvanmukta* — « libéré vivant » — qui n'a plus qu'à attendre la mort physique pour obtenir l'extinction intégrale, le *parinirvāṇa*. Par une sorte d'hypostase périodique, rythmée par son yoga même, il est perpétuellement engagé dans une transmigration qui lui est propre. Cette transmigration est elle-même, on l'a vu dès le début de ces études, conçue sur le modèle idéal de la transmigration humaine : une période de cent années de vie (soit cent fois trois cent soixante *kalpa* ou jours de Brahmā) suivie d'une mort et d'une renaissance au bout d'un temps de même durée. Autrement dit, la délivrance du Puruṣa, au lieu de se présenter comme un *eschaton* sans retour, est un état caractérisant chaque instant de son existence de *yogin*, qu'il soit dans une phase de recueillement en lui-même ou dans une phase d'expansion cosmique. N'est-il pas paradoxal qu'au moment même où le renoncement au monde est projeté en Dieu, la temporalité divine et cosmique soit conçue sur le modèle de la transmigration humaine, et d'une transmigration à perpétuité ? Comment lire cela autrement que comme la glorification et la négation conjuguées de la délivrance[1] ?

Le monde de la transmigration pour l'homme, qui est cette terre,

---

(1) On sait en particulier que l'Īśvara du Yoga classique, qui présente les mêmes caractéristiques, est philosophiquement embarrassant. On peut en dire autant de celui du Nyāya-Vaiśeṣika.

est fréquemment appelé *karmabhūmi*, « terre » ou « plan des actes » ou « des rites ». Être au niveau de la transmigration, c'est consentir à agir selon ses devoirs d'homme dans le monde, à l'inverse du renonçant qui ne doit plus agir. C'est être dans la *pravṛtti* alors que le renonçant se voue à la *nivṛtti*[1]. Cette dichotomie tranchée évoque immédiatement le texte qui a essayé de la surmonter et qui, pour n'être pas purāṇique, n'en est pas moins au centre de la conscience religieuse de tout hindou : la *Bhagavadgītā*. Or la *Gītā* n'a pas peu contribué à l'expansion du terme *yoga*, encore qu'elle ne soit probablement plus un symptôme qu'une cause. Elle le répand et le connaît dans son acception classique (cf. BhG.V 27, VI 10-15), mais elle ne le réserve pas au renonçant, sans quoi l'on ne pourrait comprendre ce discours de Kṛṣṇa à Arjuna sur un champ de bataille[2]. Le terme finit d'ailleurs par avoir une telle extension qu'il devient parfaitement intraduisible, de même que le participe passé *yukta*. Particulièrement topiques pour notre propos sont les rapports que le texte permet d'établir entre *yoga* ou *yukta* d'une part et *sannyāsa* et *karman* d'autre part.

Tout d'abord *sannyāsa* et *yoga* s'opposent quand ils ont *karman* comme déterminant, mais il est impossible alors de prendre *yoga* uniquement dans son sens technique[3] (BhG.V (1-3, 6-7) : *Sannyāsaṃ karmaṇāṃ kṛṣṇa punar yogaṃ ca śaṃsasi / yacchreya etayor ekaṃ tanme brūhi suniścitam // sannyāsaḥ karmayogaśca niḥśreyasakarāvubhau / tayos tu karmasannyāsāt karmayogo viśiṣyate // jñeyaḥ sa nityasannyāsī yo na dveṣṭi na kāṅkṣati / nirdvandvo hi mahābāho sukham bandhāt pramucyate // ... sannyāsas tu mahābāho duḥkham āptum ayogataḥ / yogayukto munir brahma na cireṇādhigacchati // yogayukto viśuddhātmā vijitātmā jitendriyaḥ / sarvabhūtātmabhūtātmā kurvannapi na lipyate //* « O Kṛṣṇa, tu loues le renoncement aux actes et en même temps la relation aux actes. Lequel vaut le mieux des deux ? Dis-le moi de façon sûre. — Le renoncement et la relation aux actes — *karmayoga* — mènent tous deux au bonheur. Mais la relation aux actes est supérieure au renoncement aux actes. Reconnais comme un renonçant total celui qui ne hait ni ne désire ; non affecté par les sensations il se libère aisément de la servitude, ô puissant guerrier... Mais le renoncement est difficile à obtenir sans yoga ; l'ermite qui pratique le yoga atteint le Brahman sans tarder. Celui qui pratique le yoga, qui est pur, dominé, les sens maîtrisés, dont l'ātman est devenu l'ātman de tous les êtres, celui-là, même quand il agit, n'est pas souillé. » Dans la première partie du texte *sannyāsa* et *yoga* n'ont pas leur sens technique, tandis qu'ils l'ont dans la seconde partie : on apprend alors que le *sannyāsa* sans yoga est bien

---

(1) Cf. EMH II, p. 80 sq.

(2) Il faut répéter ici encore que la question de savoir si la *Gītā* est un morceau originel du *Mahābhārata* ou une pièce rapportée, si elle est ancienne ou plus récente, ne nous concerne pas : il est évident que ce livre de chevet de l'hindou ne se comprend pas sans le contexte épique, surtout si l'on n'est pas soi-même hindou de naissance et de culture. En particulier, il est conforme à l'ensemble de l'épopée que Kṛṣṇa parle de *yuga* et d'*avatāra* plus que de *kalpa*. Nous aurons à en voir la raison dans une étude ultérieure.

(3) Contrairement à ce que semble faire Senart (*La Bhagavad-Gîtâ*, Paris 1944, p. 17).

difficile et que, corrélativement, le yoga permet d'agir sans être souillé par les actes.

De toutes manières, il est vain de vouloir renoncer aux actes (*ibid.* III 4-5, 8-9) : *Na karmaṇām anārambhān naiṣkarmyam puruṣo'śnute / na ca sannyasanād eva siddhim samadhigacchati // na hi kaścit kṣaṇam api jātu tiṣṭhatyakarmakṛt / kāryate hyavaśaḥ karma sarvaḥ prakṛtijair guṇaiḥ // ... niyataṃ kuru karma tvaṃ karma jyāyo hyakarmaṇaḥ / śarīrayātrāpi ca te na prasidhyed akarmaṇaḥ // yajñarthāt karmaṇo'nyatra loko'yam karmabandhanaḥ / tadarthaṃ karma kaunteya muktasaṅgaḥ samācara //* « Ce n'est pas en n'entreprenant pas d'agir que l'homme atteint le non-agir. Et il ne parvient pas à la perfection par le seul fait de renoncer (aux actes). Personne ne peut rester inactif même un instant. Sans le vouloir, chacun est poussé à agir par les *guṇa* issus de la *prakṛti*... Fais donc les actes prescrits. L'acte vaut mieux que l'absence d'acte, pour le corps lui-même ici-bas on ne peut rien sans acte. Ce monde est lié par les actes, sauf par l'acte qui a pour objet le sacrifice. Pratique donc cet acte, fils de Kuntī, libéré de tout attachement. » C'est la doctrine bien connue de la *Gītā*, de l'acte qui doit être fait sans attachement, et plus particulièrement du sacrifice : cela implique un renouvellement complet de la notion de sacrifice, puisque celui-ci, originellement, est fait en vue d'un résultat que l'on désire obtenir, alors qu'il est maintenant prescrit de le faire sans attachement au « fruit », mais « pour le bien des mondes », ajoute Kṛṣṇa à plusieurs reprises[1]. Cette exhortation à agir est appuyée par l'exemple que donne Kṛṣṇa lui-même, Dieu incarné (*ibid.* III 22-24) : *Na me pārthāsti kartavyaṃ triṣu lokeṣu kiñcana / nānavāptam avāptavyaṃ varta eva ca karmaṇi // yadi hyahaṃ na varteya jātu karmaṇyatandritaḥ / mama vartmānuvartante manuṣyāḥ pārtha sarvaśaḥ // utsīdeyur ime lokā na kuryāṃ karma ced aham / saṅkarasya ca kartā syām upahanyām imāḥ prajāḥ //* « Ô fils de Pṛthā, il n'y a rien en ces trois mondes que je doive faire, rien que je n'aie déjà obtenu et qui soit à obtenir. Et cependant j'agis. Si je n'agissais pas sans relâche, tous les hommes m'imiteraient, ô fils de Pṛthā. Les mondes seraient bouleversés si je n'agissais pas ; je serais l'auteur de la confusion (universelle) et je ferais périr toutes les créatures. »

Nous sommes bien dans le même climat que notre mythe purāṇique, au conditionnel près : effectivement, chaque fois que Dieu cesse de s'engager dans la manifestation cosmique pour se recueillir en lui-même, ce monde est détruit. Seule son activité le garde en vie, et le prince Arjuna doit faire comme Dieu, agir pour le bien des mondes. On ne peut malgré tout s'empêcher de formuler une question : pour quoi faire, si le but est d'obtenir la délivrance, l'extinction définitive ?

D'autre part, le détachement du fruit des actes qui est demandé

(1) La référence à l'action sacrificielle sur un champ de bataille pourrait paraître déplacée. Ce n'est pas le lieu ici de le démontrer, mais l'idée s'impose au lecteur de l'épopée que la guerre elle-même que se livrent les frères ennemis sur le « terrain du *dharma* » est un sacrifice, un sacrifice nécessaire pour le bien des mondes. D'autre part, ce retournement de la notion de sacrifice est effectivement ce qui sépare, pour la conscience hindoue, le sacrifice proprement védique du sacrifice dit « *āgamique* ». Celui-ci est fait pour le bien des mondes et se rapproche considérablement du culte des temples.

n'est acquis que par le yoga (BhG.V 11-13) : *Kāyena manasā buddhyā kevalair indriyair api / yoginaḥ karma kurvanti saṅgaṃ tyaktvātmaśuddhaye // yuktaḥ karmaphalaṃ tyaktvā śāntim āpnoti naiṣṭhikīm / ayuktaḥ kāmakāreṇa phale sakto nibadhyate // sarvakarmāṇi manasā sannyasyāste sukhaṃ vaśī / navadvāre pure dehī naiva kurvan na kārayan //* « Ayant abandonné tout attachement, les *yogin* agissent par leur corps, leur *manas*, leur *buddhi* et même par les sens seuls, pour la purification de l'ātman. Celui qui est en état de yoga, ayant abandonné le fruit de ses actes, atteint une paix stable, celui qui n'est pas en état de yoga, attaché qu'il est au fruit, est réduit en servitude par l'accomplissement de ses désirs. Quand il a renoncé à tous les actes en pensée, l'ātman demeure facilement et en pleine possession de lui-même dans sa forteresse aux neuf portes, sans agir ni provoquer d'action. » Mais par ailleurs le *yogin* et le *sannyāsin* se définissent par le renoncement aux fruits des actes, si bien qu'il n'est pas très sûr que le yoga préconisé à Arjuna ne se réduise pas à cela (*ibid.* VI 1) : *Anāśritaḥ karmaphalaṃ kāryaṃ karma karoti yaḥ / sa sannyāsī ca yogī ca na niragnir na cākriyaḥ //* « Celui qui fait l'acte qu'il a à faire sans se fonder sur le fruit de l'acte, c'est lui qui est le *sannyāsin*, c'est lui qui est le *yogin*, et non celui qui n'entretient pas ses feux (sacrificiels) et n'accomplit pas de rite. »

Une chose est sûre, quel que soit le yoga, c'est que le renoncement aux devoirs d'un homme dans le monde n'est pas recommandé. Cela représente l'enseignement constant de l'épopée *aux princes*, ce qui ne veut pas dire que l'idéal du renoncement soit abandonné : il y est plutôt réservé aux brahmanes. Cependant, l'accent mis sur les devoirs inhérents à son *varṇa*, la comparaison avec la divinité qui se donne pour tâche de faire vivre les créatures, fait reculer, non plus seulement l'idéal du renoncement, mais l'idée même de la délivrance. Sans doute Kṛṣṇa promet-il sans cesse la délivrance comme absorption en lui et absence de renaissance, mais l'insistance sur le bonheur que procure le détachement par rapport aux fruits de l'action met plutôt en relief l'idée que le bonheur de la délivrance peut être découvert au sein même de l'action désintéressée, c'est-à-dire *hic et nunc* et sans référence à la destinée future. Dans l'enseignement de la *Gītā*, comme dans la notion de Puruṣa purāṇique, la délivrance est moins liée à un *eschaton* qu'à l'action présente et celle-ci est faite pour le bien actuel des mondes et non pour une hypothétique délivrance de tous. L'attention est ramenée sur terre, sur ce monde que le prince doit rendre aussi prospère que possible en remplissant exactement les fonctions qui lui sont assignées par les traités brahmaniques.

Mais il n'y a pas simple parallélisme entre l'action de Dieu et l'action du prince (ou d'une autre créature). L'imitation de l'action divine est inséparable d'une certaine « inhabitation » réciproque : l'homme vient à Dieu et Dieu se communique à lui (*ibid.* IV 9-11) : *Janma karma ca me divyam evaṃ yo vetti tattvataḥ / tyaktvā deham punarjanma naiti mām eti so'rjuna // vītarāgabhayakrodhā manmayā mām upāśritāḥ / bahavo jñānatapasā pūtā madbhāvam āgatāḥ // ye yathā mām prapadyante tāṃstathaiva bhajāmyaham / mama vartmānuvartante manuṣyāḥ pārtha sarvaśaḥ //* « Celui qui connaît réellement ma naissance et mon action

divines de cette manière [Kṛṣṇa vient d'expliquer qu'il s'incarne périodiquement pour le salut du *dharma*], quand il abandonne son corps, il ne renaît plus mais vient à moi, ô Arjuna. Nombreux sont ceux qui, dépouillés de l'attachement, de la peur et de la colère, faits de moi et prenant appui sur moi, purifiés par l'ascèse de cette connaissance, se sont identifiés à moi. Dans la mesure où ils viennent vers moi, dans cette mesure je me communique — *bhajāmi* — à eux. Partout, ô fils de Pṛthā, les hommes suivent ma voie. » On aperçoit le glissemen, : dans un premier temps, c'est la délivrance des renaissances qui est au bout de l'action désintéressée, une délivrance conçue comme l'absorption en la divinité. Mais le dernier vers paraît beaucoup plus « actuel » et décrit ce qui se passe en cette vie même, en employant deux termes promis à une grande fortune dans le vocabulaire religieux de l'hindouisme : *prapad-* d'abord, qui décrit l'attitude de la créature cherchant refuge en Dieu, que l'on retrouve dans *prapatti* (« totale dévotion », « remise de soi à Dieu ») et dans la formule consacrée de la *bhakti* : *śaraṇam prapadye*, « je prends refuge en... », complétée par le nom de la divinité à l'accusatif ; *bhaj-* ensuite, qui est ici employé sous sa forme active puisque c'est la divinité qui parle, mais que l'on retrouve plus souvent sous la forme des substantifs *bhakti* et *bhakta* (celui-ci en réalité étant le participe passé du verbe). Le secret de l'action désintéressée, c'est la certitude d'une relation ontologique à Dieu, seule façon de dépasser sa condition d'individu empirique égocentrique et de donner à son action une dimension proprement divine que la grâce soutient. La courbe qui partait du renoncement aux actes et cherchait à le remplacer par l'action désintéressée en passant par le yoga se referme alors sur cette évidence (*ibid.* VI 46-47) : *Tapasvibhyo'dhiko yogī jñānibhyo'pi mato'dhikaḥ / karmibhyaścādhiko yogī tasmād yogī bhavārjuna // yoginām api sarveṣām madgatenāntarātmānā / śraddhāvān bhajate yo māṃ sa me yuktatamo mataḥ //* « Supérieur aux ascètes est le *yogin*, supérieur aussi aux tenants de la connaissance et supérieur aux tenants de l'action est le *yogin*. Sois donc *yogin*, Arjuna. Mais de tous les *yogin* même, c'est celui qui, plein de foi, a part à moi — *bhajate* — en étant intérieurement identifié à moi qui, selon moi, est le plus parfait *yogin*. »

Ce que les systématisations de l'hindouisme ultérieur distingueront en *jñānayoga*, *karmayoga* et *bhaktiyoga* n'est en fait ici qu'une seule et même chose. Le *bhakta* est le parfait *yogin*, ce qui veut dire qu'il accomplit tous ses devoirs de façon désintéressée et en se sachant lié ontologiquement à Dieu. Le dieu de la *Gītā* permet de comprendre le Puruṣa purāṇique et l'architectonique du mythe de *pralaya* en même temps que leurs contradictions apparentes : le but est la délivrance des renaissances, mais tout fonctionne pour que le monde existe éternellement. L'institution du *sannyāsa*, du renoncement aux actes, sert de modèle au premier moment de la délivrance collective, mais elle est englobée par le yoga divin qui, lui, s'accompagne de transmigration perpétuelle. C'est l'univers de la *bhakti* qui met en place ses fondements mythiques en réinterprétant les valeurs du renoncement à l'intérieur d'un monde que l'on ne veut pas quitter. On a beaucoup parlé du

« pessimisme » qui serait apparu dans l'Inde avec les *upaniṣad* et aurait poussé à quitter le monde. Faut-il appeler « pessimisme » un regard lucide posé sur un monde voué à la mort et le choix de valeurs plus permanentes ? Mais le fait est que, dans l'épopée et les *purāṇa*, ce pessimisme n'existe pas et que les valeurs du renonçant ont singulièrement fécondé la religion de tous. Car il ne s'agit pas d'une simple construction de l'imagination où l'on s'arrange pour tout concilier : ce Puruṣa *yogin* et transmigrant, qui devient Brahmā ou Nārāyaṇa selon les heures, et que l'on verra bientôt s'incarner en ses divers *avatāra*, est le signe d'une transformation importante dans la conscience hindoue (transformation que l'on ne voit pas s'effectuer, mais dont on constate les résultats : elle est peut-être plus contemporaine qu'on ne le pense du fameux pessimisme des *upaniṣad*) : l'orthodoxie du brahmane comme celle du *sannyāsin* restent intactes. Mais l'hindouisme offre à ses adeptes d'autres voies pour qui n'est pas brahmane et ne peut ni ne veut entrer en *sannyāsa*, pour qui, aussi, s'accommode de renaissances indéfiniment renouvelées, qu'il soit brahmane ou *śūdra*.

Ce dépassement de la religion orthodoxe par l'universalisme de la *bhakti* rend bien compte d'appréciations apparemment contradictoires portées sur le Kaliyuga, notre âge de fer où tout va si mal. C'est ainsi que le livre VI du *Viṣṇu* qui, à partir du chapitre 3, nous donne le récit des différents *pralaya*, s'ouvre sur un premier chapitre qui dépeint le Kaliyuga de manière traditionnelle comme l'âge où l'observance du *dharma*, des devoirs de caste, la connaissance des Veda s'affaiblissent dangereusement, où les brahmanes ne sont plus respectés, où les princes ne protègent plus leurs sujets, tandis que les *śūdra* dominent. Cette description s'impose puisque le cours que prennent les choses est précisément l'annonce d'une destruction du monde[1]. Notons seulement que le culte de Viṣṇu semble y être mis en relation avec l'orthodoxie (Vi.VI 1 50-51) : *kalau jagatpatiṃ viṣṇuṃ sarvasraṣṭāram īśvaram / nārcayiṣyanti maitreya pāṣaṇḍopahatā janāḥ // kiṃ devaiḥ kiṃ dvijair vedaiḥ kiṃ śaucenāmbujanmanā / ityevaṃ vipra vakṣyanti pāṣaṇḍopahatā janāḥ //* « Pendant le Kaliyuga les gens, égarés par les hérétiques, ô Maitreya, ne rendent plus de culte à Viṣṇu, le Seigneur maître du monde[2] et créateur de toutes choses. « Qu'avons-nous à faire des dieux, qu'avons-nous à faire des brahmanes et des Veda, qu'avons-nous à faire de la pureté que donnent les ablutions ? » Ainsi, ô brahmane, parleront les gens, égarés par les hérétiques. » Mais le ch. 2, au contraire, contient un éloge du Kaliyuga placé dans la bouche de Vyāsa lui-même — dont on ne saurait suspecter l'orthodoxie ! — : quels que soient les caractères inquiétants de ce *yuga*, il reste celui où le plus petit effort rapporte la plus grande récompense ; il suffit alors de réciter le nom de Keśava

---

(1) En réalité on a déjà vu que le récit de *pralaya* à la fin d'un *kalpa* ne suppose pas présentes les conditions du Kaliyuga. Il y a alors affaiblissement des créatures par la sécheresse et non affaiblissement du *dharma*. Même si les deux traits peuvent être liés dans des mythes de fin de *yuga*, ils ne semblent pas l'être dans la description de la fin d'un *kalpa*.

(2) H. H. Wilson traduit « lord of sacrifice », ce qui suppose une variante *yajñapatim*, tout à fait plausible au demeurant.

pour obtenir ce que, dans un autre âge, la méditation de l'ascète ou le sacrifice du brahmane aurait seul obtenu. Le *śūdra* devient alors le plus heureux des hommes, parce qu'il lui suffit de faire ce qu'il a à faire (selon le *dharma* orthodoxe !), tandis que les hautes castes étaient auparavant encombrées par leurs observances minutieuses ; la femme est aussi privilégiée, puisqu'en accomplissant ses devoirs (toujours fixés par le *dharma*), elle acquiert les plus grands mérites.

Le *Matsya* va encore plus loin en faisant du Kaliyuga en particulier l'ère des *brahmabhakta* (165 15b-16) : *kāminas tapasā hīnā jāyante tatra mānavāḥ // naivātisāttvikaḥ kaścinna sādhur na ca satyavāk / nāstikā brahmabhaktā vā jāyante tatra mānavāḥ //* « Alors les hommes naissent pleins de désirs et dépourvus de *tapas*. Il n'y a personne qui présente un excès de *sattva*, personne qui soit parfait — *sādhu* — et sincère dans ses paroles — *satyavāk* —. Alors les hommes naissent « négateurs » — *nāstika* — ou dévots du Brahman (ou de Brahmā ?) — *brahmabhakta* —. » Les expressions sont saisissantes : dans ce monde de la *bhakti*, on met dans le même camp, celui des méchants, les négateurs du Veda et ceux qui s'en tiennent à la stricte observance des Veda, si du moins c'est ainsi qu'il faut comprendre le terme *brahmabhakta*. Il reste sous-entendu que le Veda doit subsister en tant qu'englobé dans le culte du Puruṣa suprême[1]. Mais les valeurs qui sont considérées comme bonnes sont celles du renonçant ou du *yogin* (telles que les énonce par exemple le Yoga classique).

Reste qu'une telle époque doit se terminer par une catastrophe afin de rétablir le *dharma*. On voit ici comment la *bhakti* peut être un facteur de bouleversement religieux, de revendications populaires, tout en maintenant intact en théorie (et en pratique !) le monde du *dharma*. C'est bien cette tension entre deux ordres de valeurs que traduit toute la mythologie purāṇique sans jamais sacrifier l'un à l'autre. Mais on voit aussi comment le modèle yogique pouvait être le mode d'expression privilégié de cette tension : mettant en œuvre l'effort individuel pour amener par étapes à dépasser le nœud de l'*ahaṅkāra*, permettant au *yogin* de se détacher du monde sans le nier, il rend possible au plan individuel humain une transposition de l'effort mystique en norme d'action, norme qui présuppose la dualité *puruṣa-prakṛti*. Dans sa projection divine, il fournit au cosmos l'assurance d'un perpétuel renouvellement par sa participation à l'activité éternelle du Mahāyogin : dans le *mahāpralaya*, la *prakṛti* et le Puruṣa se résorbent dans la forme suprême du Puruṣa, et c'est un gage de résurrection pour les deux, puisqu'ils retournent à celui d'où ils sont déjà sortis d'innombrables fois. Enfin, même si le *yogin* de la KU est d'aussi bonne naissance que le *sannyāsin*, il reste que le renoncement n'est plus lié pour lui essentiellement à un acte rituel de coupure avec le monde

(1) On a déjà trouvé cette idée que le sacrifice védique offert aux dieux est en fait offert à Viṣṇu, devenu le Puruṣa suprême, exprimée dans le MhBh. Cf. EMH II, p. 80 sq. L'idée a l'avantage de n'être pas en contradiction avec les *brāhmaṇa*. C'est la conception que l'on se fait de Viṣṇu qui a subi une mutation.

orthodoxe ; ce qui signifie qu'il n'est pas besoin d'appartenir d'abord à la bonne société pour pouvoir y renoncer. Le renoncement du *yogin* est renoncement à lui-même plus encore qu'à sa société, et celui-là peut être demandé à tout homme.

II. Le drame cosmique et le *saṃsāra*

Il était nécessaire de pousser aussi loin que possible l'explicitation de ce premier aspect du mythe de résorption du monde, quoiqu'il eût pu paraître tout d'abord relativement marginal : la délivrance collective que permet cette résorption nous a obligé à pratiquer une coupe verticale dans la structure du cosmos et à la regarder fonctionner de bas en haut. Ce faisant, nous avons dû mettre en place les valeurs essentielles de l'hindouisme de façon beaucoup plus complexe, mais plus proche de la religion vécue, que les cosmogonies ne l'avaient permis. Pour tenir ensemble tout ce que la conscience hindoue devait garder, non seulement de ses valeurs, mais, à cause d'elles, des schèmes mythiques et des rituels déjà existants, elle a élaboré un édifice stupéfiant, où il faut apercevoir le tout pour comprendre la solidité de chacune des parties.

Mais l'exode des délivrés n'est lié que de façon marginale au drame cosmique : il n'en fait pas partie à proprement parler quoiqu'il soit déterminé par lui. Il reste donc à examiner le drame lui-même, à se demander en particulier pourquoi il est déterminant pour le départ des délivrés vers les sphères supérieures. Nous ne savons pas encore non plus pourquoi ce *pralaya* est appelé *naimittika* ni ce qu'il signifie en lui-même avec son incendie suivi d'un déluge.

A. *L'incendie cosmique.*

Aussi bien dans la tradition du *Vāyu* que dans celle du *Viṣṇu*, la catastrophe commence par une grande sécheresse : la pluie cesse de tomber, ce qui est le thème le plus fréquemment utilisé pour décrire une période de détresse provoquée par un manquement au *dharma*. Mais ici, aucune indication n'est donnée sur sa cause. Quoique la fin d'un *kalpa* doive nécessairement se produire à la fin du millième *mahāyuga*, c'est-à-dire à la fin d'un Kaliyuga, il n'est fait aucune allusion à un affaiblissement du *dharma*. Le *Vāyu* fait porter l'accent sur l'énumération des créatures qui, se trouvant à ce moment-là sur terre, se trouvent enveloppées dans le cataclysme (V.I 7 39 sq., ci-dessus, p. 21), tandis que le *Viṣṇu*, au contraire, décrit longuement la période de cent ans de sécheresse et ses effets sur les créatures : celles-ci périssent par dessèchement avant d'être brûlées (Vi.VI 3 14 sq., ci-dessus, p. 23). Mais il n'y a ni dans l'un ni dans l'autre directement embrasement du cosmos et mort par le feu. Dans le *Viṣṇu*, le thème est même redoublé, puisque après avoir parlé de sécheresse qui fait périr les êtres, il fait boire par la divinité toutes les eaux de la terre et des enfers, celles qui se trouvent dans

les êtres vivants comme celles qui se trouvent à l'air libre. Et la divinité agit ainsi parce qu'elle a le désir de résorber toutes les créatures en elle-même, dit encore le *Viṣṇu*. Il semble donc que tout est déjà mort dans les mondes inférieurs quand l'incendie se déclare, même pour le *Vāyu* où la description est plus rapide (« desséchés par l'absence de pluie et échauffés à l'excès par les soleils »).

Qui sont ces morts ? Inévitablement, ceux qui habitent la terre à ce moment-là, du brahmane au ver de terre et aux plantes, et peut-être aussi pour le *Vāyu* les habitants de l'espace intermédiaire (les *gandharva*), bref tous ceux qui ne sont pas dans le *svarga*, seul lieu d'où l'on est promu à la délivrance (le *Viṣṇu* semble sauver les habitants du Bhuvarloka). En ce bas monde, au moment de la catastrophe, on se retrouve donc à égalité. Alors qu'on avait l'impression d'un rassemblement des seuls gens de haute naissance dans le *svarga*, ici-bas toutes les hiérarchies se trouvent subitement abolies. Quel est donc le facteur commun qui réunit ainsi le brahmane et le ver de terre ? Le *Viṣṇu* ne le précise pas, et sans doute n'a-t-il pas à le faire puisqu'il a d'un vers englobé la totalité des êtres dans le dessein de résorption du dieu ; mais le *Vāyu* (I 7 44 ci-dessus, p. 21) ne laisse aucun doute là-dessus : périssent tous ceux qui ne peuvent être délivrés des renaissances parce qu'ils sont tenus en servitude par des mérites et des démérites (en I 7 7, il avait parlé du *karmasaṃś*[*c?*]-*ayabandhana*, de « la servitude des dépôts d'actes). On peut s'étonner de cette égalité dans la servitude, alors que, selon les conceptions en vigueur dans la société hindoue, chacun devrait au contraire avoir un capital différent de mérites et de démérites et être plus ou moins proche de la délivrance. Mais là n'est plus la question : si tous ces êtres sont sur terre à ce moment-là, c'est précisément qu'ils n'ont pas épuisé leur *karman* (même le *jīvanmukta*...), bon ou mauvais, et la catastrophe qui les surprend n'a pas plus de rapport avec leur cas individuel que n'en a un orage ou l'incendie d'un village. La mort individuelle ne fournit de toute manière aucune indication sur l'état du *karman* de celui qui meurt, mais la mort simultanée de tous les habitants de la terre ne préjuge en rien de ce que sera leur prochaine renaissance. C'est là que se retrouvera l'inégalité de condition. La loi du *karman* s'applique donc de façon globale et ne va pas diversifier le sort des créatures pendant la nuit cosmique : elle s'individualisera à nouveau lors de la prochaine recréation.

On ne souffle mot de ceux qui sont dans les enfers, d'abord parce que leur cas est trop clair, mais surtout parce que c'est évidemment comme toujours le sort des habitants de cette terre et avant tout des hommes qui préoccupe les penseurs purāṇiques.

Les deux principaux récits, qui sont complémentaires à bien des égards, nous présentent la divinité de manière différente, quoiqu'il s'agisse bien de la même. Conformément à sa préoccupation dominante, qui est celle du sort réservé aux créatures, le *Vāyu* n'insiste pas sur la forme que prend la divinité pour brûler les mondes : ce sont les mille rayons du soleil qui se transforment en sept rayons d'où naissent sept soleils qui incendient tout. Mais il n'ignore pas la Trimūrti, dont il résume les fonctions un peu plus loin dans le récit (I 7 62-3) : *kalpādau*

rajasodrikto brahmā bhūtvāsrjat prajāḥ / kalpānte tamasodrikto kālo bhūtvāgrasat punaḥ // sa vai nārāyaṇākhyas tu sattvodrikto 'rṇave svapan / tridhā vibhajya cātmānaṃ trailokye samavartata // « Au début du *kalpa*, devenu Brahmā sous l'effet d'un excès de *rajas*, (le Puruṣa) émit les créatures. A la fin du *kalpa*, devenu Kāla sous l'effet d'un excès de *tamas*, il les avala de nouveau. C'est lui qui, dormant sur l'onde, sous l'effet d'un excès de *sattva*, s'appelle Nārāyaṇa[1]. S'étant ainsi distingué de trois manières, il s'est engagé dans les trois mondes. » Kāla, le Temps destructeur, est le nom que prend le Puruṣa dans le *pralaya*. Le *Viṣṇu*, qui donne habituellement au Puruṣa son nom de Viṣṇu ou de Hari, se doit de présicer davantage la forme qu'il prend pour détruire les mondes : il est *rudrarūpadhara*, « porteur de la forme de Rudra » (Vi.VI 3 16a), il est Kālāgnirudra, *sarvahara*, « destructeur de tout » (*ibid.* 24a). Il va jusqu'à prendre le souffle enflammé du serpent Śeṣa pour brûler les enfers. Le *Kūrma* attribue aussi à Kālarudra l'incendie cosmique (II 45 31), ou encore à Kālāgni (*ibid.* 32). Il s'agit à la fois de la forme terrible de Śiva et de celle d'Agni, les deux s'identifiant alors à Rudra ou à Kāla. Il s'agit bien du même Kāla de la Trimūrti auquel le *Vāyu* attribuait les fonctions destructrices. Et c'est le même encore que le *Bhāgavata* appelle Kāla (XII 4 8), Saṃvartaka-Agni (*ibid.* 9) surgi de la bouche de Saṅkarṣaṇa (= Śeṣa). Sur ce point l'accord est complet.

L'incendie s'étend aux trois mondes, sans oublier les enfers, mais on a vu que le *Kūrma* semble inclure le Maharloka dans le sinistre (II 45 16, 22) et que le *Vāyu* lui-même hésite dans sa doctrine (cf. ci-dessus, p. 46) : son récit de *pralaya* arrête l'incendie au *svarga* inclus, tandis que sa cosmologie ne semble pas voir trop d'inconvénient à compter le Maharloka avec les mondes incendiés : lieu de passage de toutes façons pour les créatures de ce monde, même s'il est la demeure des *ṛṣi*, il doit se vider de ses habitants au moment du *pralaya*. Mais gageons que les quatre *vyāhṛti* de la *Taittirīya-upaniṣad* ont quelque responsabilité dans ces fluctuations, brouillant un peu la claire opposition du *trailokya* et des mondes supérieurs.

Deux images sont à retenir qui servent à décrire la terre incendiée : l'une est celle d'une carapace de tortue (Vi.VI 3 23 et K.45 23), l'autre celle d'une boule de bouse de vache qui se consume. La première évoque la tortue cosmogonique qui par sa forme et ses mouvements de retrait et de déploiement de ses membres symbolise l'espoir d'un retour à la vie pour le cosmos[2]. La seconde (Bh.XII 4 10), d'apparence banale,

---

(1) On a déjà vu cette version de la Trimūrti, où le Viṣṇu présidant à la conservation du cosmos pendant le *kalpa* est remplacé par Nārāyaṇa qui le conserve pendant la nuit cosmique. Cf. EMH I, p. 41 n. 1.

(2) Le rapprochement est moins arbitraire que ne pourrait le faire penser la seule tradition littéraire. Dans tout le Mahārāṣṭra, la tortue figure, en relief, sur le pavé des temples dédiés à Śiva, à un dieu local comme Khaṇḍobā (considéré comme une incarnation de Śiva), à Gaṇeśa, à la Déesse... Elle fait face au sanctuaire principal, entre le *vāhana* ou le *bhakta* du dieu et l'entrée du sanctuaire. Au grand temple de Khaṇḍobā à Jejurī, où elle est de très grande taille et surmontée d'une plus petite en laiton, les pèlerins lui font une offrande. Dans un seul sanctuaire, un minuscule édifice dédié à Śiva Nāgeśvara (un *liṅga* entouré d'un cobra et surmonté du capuchon déployé du cobra) dans le centre de Poona, j'ai trouvé cette

pourrait aller dans le même sens : *uparyadhaḥ samantācca śikhābhir vahnisūryayoḥ / dahyamānaṃ vibhātyaṇḍaṃ dagdhagomayapiṇḍavat //* « Brûlant au-dessus, au-dessous, de tous côtés, l'œuf (de Brahmā) brille comme une boule de bouse de vache incandescente. » Peut-être faut-il ici se rappeler que le maître de maison pieux garde son feu domestique sous forme de braises enrobées dans de la bouse de vache. Ainsi le *trailokya* (ici assimilé au *brahmāṇḍa* qui, ailleurs, comporte les sept sphères) serait réduit à l'état de braise très pure et destinée à être conservée pour redonner vie à un monde neuf.

C'est après la description de l'embrasement universel que le *Vāyu* aussi bien que le *Viṣṇu* placent une ascension à travers les sphères supérieures. Mais le *Vāyu*, qui a réglé au préalable le sort des âmes délivrées comme nous l'avons vu, ne s'occupe maintenant que des âmes non-délivrées : l'incendie n'a pas tout consumé mais a permis au contraire à la partie immortelle des créatures de s'échapper à son tour, une fois le corps brûlé, vers les sphères supérieures. Quoiqu'elles soient destinées à renaître (cela est dit explicitement à ce moment même du récit, V.I 7 44), leur ascension est décrite en des termes qui rappellent ceux de l'odyssée des délivrés : elles sont très pures — *viśuddhibahulāḥ* —, elles se fixent dans une « réalisation mānasique ». Mais elles ne vont que jusqu'au Janaloka, où d'ailleurs elles se trouvent, comme les délivrés dans le Brahmaloka, toutes égales — *tulyarūpāḥ* —. Ceci confirme l'égalité dans la mort que nous constations plus haut et montre bien qu'il ne s'agit pas d'une mort ordinaire, où chacun a son *karman* bien à lui pour le distinguer : cette égalité, comme celle des délivrés, est l'expression mythique de la fusion de tous en un même être, que nous savons déjà être Nārāyaṇa, mais à un niveau inférieur où l'indifférenciation est sans doute moins grande : après être demeurées dans le Janaloka pendant une nuit de Brahmā, ces créatures renaîtront au *kalpa* suivant comme « créatures mentales » — *mānasīprajāḥ* — de Brahmā. Cela est la doctrine constante du *Vāyu* que le *janas* ou le Janaloka est la sphère d'où l'on renaît : nous l'avons déjà vu en V.II 39 24 (ci-dessus, p. 45), mais cela est répété en I 7 7b et en I 8 28 où cette renaissance est mise en rapport avec la servitude du *karman*. Quelle que soit l'origine du terme, de la *vyāhṛti* et du *loka* de ce nom, le radical *jan-* ne pouvait que jouer en faveur de cette interprétation. Mais il est probable que, venant entre la sphère charnière du *mahas* et le *tapas* trop évidemment réservé aux *siddha* et aux *yogin* en route vers la délivrance, son nom et sa place lui ont été donnés ensemble dans la structure des sept mondes, et il a dû y avoir une croyance à cette ascension des créatures non-délivrées jusqu'à une certaine « hauteur » du cosmos d'où l'on pouvait encore renaître au bout de la nuit cosmique. L'ensemble est trop cohérent

---

tortue doublée, sur la partie verticale de la marche qui descend jusqu'au *liṅga* — le sanctuaire étant au-dessous du niveau du sol —, par la représentation de la tête de Kaśyapa. Et le *pūjārī*, une vieille femme, m'a dit sans hésiter que la tortue et le Prajāpati Kaśyapa étaient la même chose.

pour qu'il ait pu en être autrement : le récit du *Vāyu*, avec sa double ascension des délivrés et des non-délivrés, est le plus clair et sans doute le plus intact que nous ayons de ce mythe.

Le *Viṣṇu* semble au contraire avoir confondu l'odyssée des délivrés et des non-délivrés. Car il place le récit de l'ascension des délivrés après celui de l'incendie cosmique, c'est-à-dire au moment où le *Vāyu* traite des non-délivrés. Il les fait osciller dix fois comme les délivrés du *Vāyu*, indiquant leur aspiration à monter plus haut. Mais l'amplitude de leur oscillation ne semble aller que du Maharloka au Janaloka, alors que le *Vāyu* fait monter les délivrés d'abord jusqu'au Tapoloka, ce qui semble logique. On a donc, pour ce récit du *Viṣṇu*, des traits qui appartiennent à l'ascension des délivrés et des traits qui conviennent mieux aux non-délivrés.

Cependant, il est difficile de conclure à une confusion pure et simple. D'abord, il est évident que les récits des deux *purāṇa* s'intéressent à des aspects différents, le *Vāyu* décrivant complaisamment l'ascension à travers les sphères, le *Viṣṇu* s'attardant au contraire aux détails de l'incendie cosmique. D'autre part, quoique le *Viṣṇu* fasse partir ses délivrés vers le haut après avoir décrit l'incendie cosmique, il ne laisse pas supposer que ceux-ci ont été brûlés. Au contraire, ils se sont mis en route parce qu'ils étaient gênés par la chaleur du feu (VI 3 29, ci-dessus, p. 24) : ils ont donc échappé au bûcher funéraire tout autant que les délivrés du *Vāyu*. Il n'y a donc aucune erreur sur ce point. Par ailleurs, on peut très bien concevoir que les délivrés, pendant ces dix *kalpa* où ils n'ont pas encore atteint leur destination définitive et qui nous ont paru la projection des dix jours qui s'écoulent entre l'inhumation du *sannyāsin* et le *Nārāyaṇabali*, ne montent que jusqu'au Janaloka, comme s'il y avait hésitation sur leur sort futur tant que le rite final des funérailles n'est pas accompli. D'autre part, il se pourrait que le *Viṣṇu* ait eu sa manière à lui de régler le sort des créatures destinées à renaître : c'est ainsi que l'on pourrait interpréter ce qui nous est apparu plus haut comme un redoublement du thème du dessèchement : les créatures ont déjà péri par dessèchement, faute de pluie, quand Viṣṇu, prenant la forme de Rudra pour résorber en lui toutes les créatures, se met à boire les eaux, celles de la terre comme celles des êtres vivants, celles des enfers aussi, de manière à tout dessécher. C'est alors que les soleils, auxquels la divinité s'identifie, gonflés par ces eaux — *toyā-hāropabṛṃhitāḥ* — se mettent à tout incendier. Ces eaux ne seraient-elles pas ici le symbole de la partie immortelle des créatures qui ne sera pas brûlée mais intégrée à la divinité ? Il est de fait que le même *Viṣṇu*, donnant une première description très brève du *pralaya* avec les deux récits cosmogoniques, emploie une expression analogue (I 3 24) : *ekārṇave tu trailokye brahmā nārāyaṇātmakaḥ / bhogiśayyāṃ gataḥ śete trailokya-grāsabṛṃhitaḥ //* « Les trois mondes n'étant plus qu'une onde unique, Brahmā, en tant que Nārāyaṇa, est étendu sur sa couche de serpent, tout gonflé d'avoir avalé les trois mondes. » Il y a donc d'une part le *trailokya* réduit à l'état d'océan, et d'autre part le *trailokya* « avalé » par la divinité qui dort sur l'océan : ce dernier, comportant aussi bien la terre que le *svarga*, doit englober les âmes non-délivrées et les âmes délivrées.

Il est donc tout à fait possible que le *Viṣṇu*, réservant les sphères supérieures aux délivrés, conformément à ce que l'usage rituel des sept *vyāhṛti* fait supposer, représente une tradition qui refuse de se servir de ce schème mythique pour les non-délivrés. Que les âmes non-délivrées soient « bues » par Rudra qui en est transformé en sept soleils flamboyants les met aussi en relation avec le feu. Ce schème étrange qui fait de l'eau une sorte de nourriture du feu doit sans doute sa possibilité au schème de la résorption des *tattva* qui fait absorber l'élément eau par l'élément feu. Quant au lien de l'eau avec la vie sur terre, c'est un thème trop répandu et ressassé pour qu'on entreprenne même de l'illustrer. Le *Viṣṇu* désigne alors les créatures comme des *prāṇin* : en absorbant leur eau, le dieu leur prend leur *prāṇa*. Mais quel que soit le thème utilisé, on vient de voir que ce *purāṇa* conçoit aussi Nārāyaṇa comme porteur en lui-même de la totalité des créatures.

Ainsi le processus de destruction est déjà porteur de la promesse d'un renouvellement du cosmos. Le drame, si terrible soit-il, n'est pas décrit comme une tragédie. Mais, réduit à lui-même, il est inintelligible. Le seul élément qui serve de clef jusqu'à présent est le désir de la divinité de résorber toutes les créatures en elle-même, que seul le *Viṣṇu* exprime clairement au moment où commence l'incendie.

B. *Le déluge.*

Il n'y a pas d'autre cause apparente non plus au déluge qui va suivre que la volonté de la divinité : c'est elle qui se met à souffler selon le *Viṣṇu* (VI 3 30 sq., ci-dessus, p. 25), se faisant vent pour amasser des nuages et déverser des torrents de pluie qui éteignent le feu et submergent la terre, l'espace intermédiaire et le ciel. L'état résultant est toujours désigné par le terme *ekārṇava*, « onde unique ». Le *Vāyu*, qui décrit le déluge beaucoup plus rapidement, précise cependant que la pluie, en inondant la terre, transforme les mers et toutes les eaux de la terre en une « onde unique » (V.I 7 47, ci-dessus, p. 21). Sans plus de transition, Nārāyaṇa dort sur cette « onde unique », avec ou sans Śeṣa pour couche[1].

Nous avons cherché à expliciter, dans les chapitres précédents, la signification de ce Nārāyaṇa que nous retrouvons presque à chaque pas de nos mythes purāṇiques. Nous connaissons maintenant son sommeil yogique, la propriété distinctive qu'il a de recueillir en lui les créatures entre deux *kalpa*. Enfin, cherchant à donner un sens à sa présence, plutôt qu'à celle d'une autre forme de la divinité, en ce moment précis du *pralaya* où il semble récapituler en lui les mondes supérieurs promis aux délivrés, nous avons été amenés à insister sur sa relation tradition-

(1) On sait déjà que Śeṣa, lit. « le résidu », le serpent lové sur lequel repose Viṣṇu, exprime exactement la même chose que l'*ekārṇava*. Mais dans ce récit de *pralaya*, c'est l'océan résultant du déluge qui est le thème fondamental. Śeṣa ne fait que le doubler et peut être absent (comme dans le *Vāyu*).

nelle avec le *sannyāsin*. Il n'en reste pas moins que la régularité, dans les récits de résorption cosmique, de la succession du déluge et du sommeil de Nārāyaṇa sur les eaux, pose un problème : le lien entre les deux éléments est aussi peu apparent que celui de l'incendie et du déluge (qui, lui, touche à la signification de l'ensemble et que nous allons aborder bientôt). Si l'on a suivi jusqu'à présent les hypothèses qui ont été avancées sur le nom de Nārāyaṇa et sa fonction, on ne peut résister à la tentation de faire un pas de plus : la succession déluge-Nārāyaṇa, c'est la reprise et la transposition purāṇique du texte même de la *Praśna-upaniṣad* que nous mettions à l'origine du nom « Nārāyaṇa » (PU.VI 5) : *sa yathemā nadyaḥ syandamānāḥ samudrāyaṇāḥ samudram prāpyās taṃ gacchanti bhidyete tāsāṃ nāmarūpe samudra ityevam procyate / evam evāsya paridraṣṭur imāḥ ṣoḍaśakalāḥ puruṣāyaṇāḥ puruṣam prāpyās tam gacchanti bhidyete tāsāṃ nāmarūpe puruṣa ityevam procyate sa eṣo'kalo'mṛto bhavati //* « Il en est de lui (i.e. du Puruṣa) comme de ces rivières qui coulent en se dirigeant vers la mer : quand elles atteignent la mer, elles y entrent et leurs noms-et-formes disparaissent ; on ne parle plus que de la mer. De même précisément, les seize parties de (l'être) qui voit se dirigent vers le Puruṣa. Quand elles atteignent le Puruṣa, elles y entrent et leurs noms-et-formes disparaissent ; on ne parle plus que du Puruṣa. Et lui est sans partie et immortel. »

Le signe de comparaison a disparu : les eaux qui se rassemblent pour ne former qu'un seul océan (cf. V.I 7 47) deviennent un déluge que l'on connaît par ailleurs dans d'autres contextes, mais que la PU n'a sans doute pas en vue. Ce déluge sert de prélude ou de décor à l'engloutissement des êtres en Nārāyaṇa. La comparaison « géographique » se mue en déluge cosmique, l'absorption du « voyant » dans le Puruṣa se mue en absorption de l'ensemble des êtres en Nārāyaṇa. C'est ainsi que Nārāyaṇa et les eaux nous sont apparus, dans un premier temps[1], comme une même expression de l'informe (ainsi, d'ailleurs, que le serpent Śeṣa) ; ce qui avait quelque chose de paradoxal puisque l'eau est essentiellement féminine tandis que le Puruṣa, même endormi, est encore le Mâle primordial. Aussi bien le mythe du *pralaya* nous a-t-il montré qu'en fait ces deux formes de l'informe, si l'on peut dire, s'opposaient précisément comme la *prakṛti* et le Puruṣa, c'est-à-dire comme le féminin et le masculin (ci-dessus, p. 56). On voit comment la transposition de la comparaison upaniṣadique s'est insérée dans l'ensemble des conceptions purāṇiques.

Le récit du déluge et du sommeil de Nārāyaṇa[2] ne serait pas complet sans la description des *maharṣi* et des *siddha* qui, dans presque toutes

(1) Cf. EMH II, p. 65.

(2) On laissera de côté le thème du vent qui apparaît à plusieurs reprises dans le récit : il souffle sur le feu pour l'attiser, il amasse les nuages pour précipiter la pluie, il chasse les nuages pour découvrir l'océan plongé dans les ténèbres et Nārāyaṇa endormi. Enfin, au début de la cosmogonie secondaire, Brahmā devient Vāyu pour se mouvoir avant de se transformer en sanglier. Ce vent qui court à travers tout le récit n'est certainement pas étranger au souffle vital — *prāṇa* —. Mais il n'intervient pas de façon essentielle dans la structuration du mythe.

les versions, contemplent le dieu endormi et chantent ses louanges, soit du Maharloka (V.I 7 66b-71, ci-dessus, p. 22), soit du Janaloka (Vi.VI 4 1-6, ci-dessus, p. 26 ; K.II 45 55-56)[1]. Les *maharṣi* évoluent plutôt dans le Maharloka en vertu d'une curieuse étymologie qui les fait tourner — *parigam* — dans le *mahān* (identifié sans autre forme de procès au Maharloka par le *Vāyu*), tandis que les *siddha* sont les habitants du Janaloka selon le *Viṣṇu*[2]. Le *Kūrma* fait généreusement monter les *maharṣi* jusqu'au Janaloka et leur prête un « œil yogique ».

Ce qu'il faut retenir de ce thème, semble-t-il, est une idée très proche de celle qui prête à Nārāyaṇa à ce moment-là un *samādhi* « avec formations mentales ». Le sommeil du dieu et l'obscurité dans laquelle se trouve plongé le cosmos ne sont pas une mort définitive, mais au contraire la préparation d'une renaissance. Les *ṛṣi* et les *siddha* ne sont-ils pas les premiers-nés de Brahmā, ces « fils mentaux » dont l'épopée fait présider les uns à la *pravṛtti*, les autres à la *nivṛtti*[3] ? Les *siddha* sont ces modèles du *yogin* humain qui, refusant de procréer, ne permettent pas à Brahmā de développer sa création. Ils incarnent le renoncement au monde. Tandis que les *ṛṣi* restent les modèles des brahmanes et des princes, leurs maîtres spirituels en même temps que leurs héros éponymes, bref, la projection idéale des valeurs de la *pravṛtti*. Leur activité, donc, pendant le sommeil cosmique — y compris cette curieuse circumambulation —, est le germe qui subsiste en vue de la recréation : que Viṣṇu médite sur lui-même en tant que Vāsudeva, que les aspirants à la délivrance méditent sur lui ou que Nārāyaṇa soit loué par les *ṛṣi* et les *siddha*, c'est bien le même message qui est exprimé.

Tout se passe donc comme si le déluge, mettant un terme à la destruction par le feu, transformait les ruines du monde ancien en un chaos fécond, gros du monde futur où Brahmā fera renaître ses créatures. La destruction par le feu se présentait d'ailleurs, du côté des âmes destinées à renaître, comme purificatrice. La fécondité de l'eau est elle-même liée à sa fonction purificatrice. C'est un monde rénové et bon qui resurgira le moment venu.

C. *Interprétation de l'ensemble.*

Il nous reste à lier les différentes parties du récit en ce tout qui s'appelle *pralaya* et à comprendre ce qu'il signifie.

---

(1) Cependant le *Matsya* affirme au contraire que, lorsque le dieu est en état de yoga sur l'océan, il n'y a personne pour le contempler, ni sujet ni témoin, personne pour mesurer le temps que son sommeil dure, etc. (Mt. 166 20 sq.), ce qui est une réminiscence upaniṣadique. Mais le Mt ne sépare pas les deux *pralaya* : le récit se termine comme celui d'un *naimittikapralaya*, mais après résorption des *tattva*. La variante est donc parfaitement logique.

(2) Dans le contexte de la cosmologie, le *Vāyu* place les *siddha* dans le Tapoloka, ce qui paraît logique mais a l'inconvénient de ne pas les préparer à la recréation du monde. Cf. ci-dessus, p. 45.

(3) Cf. EMH II, p. 83-4, mais le texte épique en fait distingue deux catégories de *ṛṣi* sans opposer les *ṛṣi* et les *siddha*.

A plusieurs reprises, nous avons été amenés à évoquer le bûcher funéraire à propos de l'incendie cosmique, et la comparaison s'impose puisqu'il s'agit d'une mort du cosmos et que, comme la mort de l'individu, celle-ci prépare une renaissance du cosmos. On peut donc proposer de considérer l'ensemble du récit comme celui de funérailles cosmiques où la crémation est suivie de l'immersion des cendres dans l'eau : le feu du bûcher est ce qui permet à l'âme du mort de se libérer de son corps, mais elle ne pourra accéder au *svarga* et y demeurer que si ce qui reste du corps après la crémation est jeté dans l'eau, de préférence l'eau du Gange dont les vertus salvifiques sont assurées. Ne dit-on pas, par exemple, qu'aussi longtemps que les cendres du mort resteront dans le Gange, son âme habitera dans le *svarga* avec les dieux et les ancêtres ? N'est-ce pas ce qui se passe dans le *pralaya*, quand le déluge permet à Nārāyaṇa de recueillir en lui les âmes destinées à renaître et de les garder en lui pendant toute la durée de la nuit cosmique, c'est-à-dire tant que dure l'immersion du *trailokya* dans « l'onde unique » ?

Les funérailles d'un homme sur terre sont à la fois destinées à lui assurer le *svarga* (s'il est de haute naissance) et de bonnes renaissances : les deux conceptions de la vie future, l'une héritée des Veda, l'autre étant plutôt liée aux spéculations upaniṣadiques, se recouvrent mal, mais les Hindous les ont gardées ensemble, sans même chercher à les articuler l'une sur l'autre, à moins que l'on dise du *svarga* qu'il est la meilleure renaissance possible. Ces deux conceptions font partie de l'idéologie orthodoxe et séculière, même si l'une des deux est empruntée aux renonçants, aussi ne pouvaient-elles que se juxtaposer l'une à l'autre au moins mal, sans se hiérarchiser. En particulier, le brahmane continue à rendre un culte à ses ancêtres, sans très bien savoir où il doit les situer, dans l'au-delà ou dans d'autres corps vivant sur terre. Cependant, pour la transposition qui nous occupe de la mort individuelle à la mort cosmique, seule la conception des renaissances s'impose, mais le séjour en Nārāyaṇa pendant la nuit cosmique n'entre dans aucun schème préexistant et ne correspond non plus à aucun rituel. En fait, les seuls pour qui cette mort cosmique soit vraiment la transposition de la mort individuelle sont les délivrés : ils échappent au bûcher funéraire, comme c'eût été le cas pour un *sannyāsin*, et ils passent par une période d'oscillations entre les mondes de dix *kalpa*, qui correspondent aux dix jours séparant l'inhumation du *Nārāyaṇabali*. Mais le *pralaya* semble fait pour cette délivrance collective en même temps que pour la renaissance du cosmos, sinon la structure incendie-déluge n'aurait pas de sens.

Le nom même de *naimittikapralaya* donné à la résorption des mondes entre deux *kalpa* nous oblige aussi à modifier quelque peu l'idée de funérailles cosmiques. Ce nom s'oppose à celui de la délivrance individuelle, d'une part, *ātyantikapralaya*, « résorption absolue » ou « définitive » — dont, à vrai dire, on ne sait plus très bien ce qu'elle signifie dans le contexte mythique des *purāṇa*, puisqu'il n'y a plus place pour une délivrance proprement individuelle. Mais l'exposé de l'*ātyantikapralaya* reprend des idées appartenant au monde des *sannyāsin* ou des *yogin* sans les exprimer mythiquement. On peut donc le concevoir comme un enseignement sur le moyen d'obtenir la délivrance sur terre

qui s'intégrera à la structure mythique développée par ailleurs. D'autre part, le nom de *naimittikapralaya* s'oppose à celui de *nityapralaya* qui désigne la mort individuelle. C'est probablement cette opposition qui est pertinente ici pour une compréhension du terme *naimittika.* La mort individuelle est *nitya* au sens où un rite est *nitya* : elle est obligatoire et les rites funéraires le sont aussi, autant de fois que l'on renaît et re-meurt. Le rapprochement avec le rite s'impose d'autant plus que les funérailles sont le dernier *saṃskāra* (on pourrait presque traduire « rite de passage ») auquel tout homme est soumis et un maître de maison pieux est mis sur un bûcher qu'allume son feu domestique(ou ses feux sacrificiels, s'il a observé des rites *śrauta*) : la crémation est un vrai rite sacrificiel où le sacrifiant et la victime sont identifiés. En regard donc de la mort qui est un *nityapralaya*, la résorption cosmique est un *naimittikapralaya*, qu'il faut aussi entendre au sens d'un *naimittika-karman*, d'un rite qui doit être fait pour une raison particulière et adventice : chute d'un météore, incendie d'une maison. Pour les créatures qui vont être brûlées, la mort et les funérailles cosmiques ne font pas, si l'on peut dire, partie de leur histoire individuelle. Elles y font irruption comme un accident. Et ce même accident est ce qui détermine le départ des délivrés vers les mondes supérieurs.

Un autre aspect de la structure incendie-déluge qui fait suite au dépérissement des créatures par la sécheresse mérite de retenir notre attention : la phase de l'incendie est placée sous l'égide de Rudra ou de Kālāgni ou de Kālāgnirudra ou de Kāla, tandis que le déluge fait apparaître Nārāyaṇa. Si l'on compare avec les funérailles individuelles, la seconde phase ne fait pas de difficulté au premier abord. Du moins, Viṣṇu, auquel s'identifie Nārāyaṇa[1], est-il le dieu invoqué spécialement dans les rites de *śrāddha*, c'est-à-dire pendant cette période où le défunt est devenu un ancêtre, concitoyen des dieux, à moitié divinisé lui-même, et où en même temps ses cendres sont immergées dans une rivière[2]. Un adage courant parmi les brahmanes veut que Viṣṇu soit *la* présence indispensable à un repas de *śrāddha* pour que celui-ci ait l'efficacité requise : *avaiṣṇavaṃ hataṃ śrāddham*, « un repas de *śrāddha* sans Viṣṇu (ou mieux sans doute : sans ce qui représente Viṣṇu et ce qui est consacré

---

(1) L'identification de Nārāyaṇa à Viṣṇu, et plus généralement du Puruṣa à Viṣṇu, n'est pas inscrite d'elle-même dans les concepts qu'ils représentent au départ. Mais nous réservons ce problème pour une étude ultérieure qui sera consacrée à Viṣṇu et Śiva dans leurs rapports mutuels.

(2) En réalité, le rôle de Viṣṇu commence même plus tôt, après l'immersion des cendres et pendant la période de deuil, d'après l'*Antyeṣṭipaddhati* de Nārāyaṇa (citée par Kane, *op. cit.* IV, p. 262) : sur le *piṇḍa* (boulette de nourriture) que l'on offre chaque jour, on fait une libation d'eau et de sésame (mêlée de feuilles de *bhṛṅgarāja* et de *tulasī*) en prononçant le *śloka : anādinidhano devaḥ śaṅkacakragadādharaḥ / akṣayaḥ puṇḍarīkākṣaḥ pretamokṣaprado bhava*, « Toi qui es le dieu sans commencement ni fin, porteur de la conque, du disque et de la massue, toi l'impérissable aux yeux de lotus, libère (le) de (l'état de) *preta* ». Mais mon informateur *smārta* remplace ce *śloka* par un *mantra* védique où il n'est pas question de Viṣṇu. Le rôle de ce dernier a grandi avec le temps. Les *piṇḍa* que l'on jette dans l'eau chacun des dix premiers jours après les avoir ainsi consacrés sont supposés former au défunt un corps subtil qui lui permettra d'accéder à la condition de *pitṛ*.

à Viṣṇu) est détruit ». Et le sacrifiant qui offre le repas de *śrāddha* à des brahmanes (généralement pour son père défunt) dit, avant le repas et la récitation des textes qui l'accompagne : *yāni kāni ca rakṣoghnān pitriyān vaiṣṇavān anyāṃśca pavitramantrān dharmetihāsapurāṇāni ca yathāśakti śrāvayiṣye*, « Je vais faire entendre tout ce que je pourrai de *mantra* purificateurs, destructeurs de *rakṣas*, consacrés aux ancêtres, à Viṣṇu et d'autres, et des textes de *dharma*, d'*itihāsa* et de *purāṇa* »[1]. Des trois brahmanes qui doivent être invités au repas, l'un représente les Viśvedeva, le second les *pitṛ* du sacrifiant, le troisième Viṣṇu. Si celui qui représente Viṣṇu est absent, le *śrāddha* ne porte aucun fruit. Avant de commencer le repas, le sacrifiant fait une offrande d'eau, de sésame et de pièces de monnaie (qui représentent la *dakṣiṇā*, l'honoraire des invités) répétée trois fois ; la première, aux Viśvedeva, et la troisième à Viṣṇu sont offertes « sur les pieds de Viṣṇu, à l'ombre du banyan impérissable de Gayā » (même si le rite a lieu dans la maison du sacrifiant).

Quant aux textes récités pendant le repas, ils sont aussi évocateurs, et l'on voit, non seulement Viṣṇu, mais Nārāyaṇa reparaître, Nārāyaṇa dont nous sommes en droit maintenant de dire qu'il est Viṣṇu en forme de *yogin*. On lit en effet, théoriquement, les textes de la Taittirīyaśākhā (aucune surprise dans ce nouvel appel au Yajurveda Noir) qui sont liés au rite du *Nāciketacayana*[2], en particulier les trois premières *vallī* de la *Kaṭha-upaniṣad* qui inclut la première liste des *tattva* yogiques et où la divinité suprême qu'atteint le *yogin* est Viṣṇu. On lit aussi le récit de la descente du Gange tiré du *Rāmāyaṇa*, mais la partie absolument indispensable des textes à réciter — et à laquelle on se limitera si l'on ne peut faire mieux — est l'ensemble de *mantra* appelé *abhiśravaṇamantra* qui, outre le *Puruṣasūkta* et différents *mantra* tirés de la *Taittirīya-saṃhitā* et du *Taittirīya-brāhmaṇa*, incluent les versets 235 à 260 de la *Mahānārāyaṇa-upaniṣad*, c'est-à-dire l'hymne à Nārāyaṇa.

On pourrait s'étonner de voir Nārāyaṇa invoqué aussi explicitement dans un rite de *śrāddha* destiné à un simple mortel. Mais, de même que la conscience hindoue continue à juxtaposer le culte aux ancêtres et la croyance aux renaissances, elle se refuse à éliminer toute perspective de délivrance pour celui dont on est à peu près sûr qu'il ne l'a pas atteinte dans la vie qui vient de s'achever. La *bhakti* n'ouvre-t-elle pas des facilités insoupçonnées dans ce domaine ? Qui peut jurer que le défunt n'a pas prononcé le nom de Nārāyaṇa dans son cœur avant de mourir — et il n'en faudrait pas davantage pour lui assurer la délivrance — ?

---

(1) Cette formule m'a été communiquée par le même informateur *smārta*, c'est-à-dire qu'elle n'a pas de signification sectaire.

(2) C'est le rite dont il est question aussi au début de la KU et qui est enseigné à Naciketas par Yama, le dieu des morts, le « rite du feu qui mène au ciel ». Le premier *praśna* de la KU (les trois premières *vallī*) se termine par cette phrase : *ya idam paramaṃ guhyaṃ śrāvayed brahmasaṃsadi / prayataḥ śrāddhakāle vā tadānantāya kalpate...* « Celui qui fait entendre de son mieux ce suprême mystère dans une assemblée de brahmanes ou au moment d'un rite de *śrāddha*, gagne l'infinitude. »

Aussi bien, l'offrande préliminaire au repas de *śrāddha* que nous évoquions plus haut se termine-t-elle par la formule *pitṛmuktihetoḥ*, « pour la délivrance de mon père » (ou *mātṛ°*, « de ma mère »). Aucune possibilité n'est exclue par conséquent et l'invocation à Nārāyaṇa n'est pas déplacée, pour peu que l'on se rappelle le glissement qui s'est opéré du dieu du *sannyāsin* au *Yogin* endormi de la *bhakti*. Mais l'on ne sait plus si c'est le rite de *śrāddha* qui s'appuie sur le récit de *pralaya* ou l'inverse...

Corrélativement à cette présence du Viṣṇu yogique au repas de *śrāddha*, s'exprime la préférence pour un *yogin* (voir ci-dessus toutefois, p. 49, n. 1) comme invité à ce repas. Selon le *Brahmāṇḍa* (III 9 70) : *gṛhasthānāṃ sahasreṇa vānaprasthaśatena ca / brahmacārisahasreṇa yoga eva viśiṣyate //* « Le yoga (c'est-à-dire le *yogin*) à lui seul est supérieur à mille maîtres de maison, cent ermites forestiers ou mille étudiants brahmaniques. » Ce texte, parmi d'autres presque innombrables, a l'avantage de montrer clairement que le terme *yogin* en est venu à désigner de façon plus large le *sannyāsin* du quatrième état de vie, puisqu'il est ici distingué des trois autres *āśrama*. On est donc bien dans un rituel très orthodoxe, mais aussi dans un contexte idéologique où l'idéal du *sannyāsin* a été englobé dans celui du *yogin*, comme on l'a vu en analysant la totalité du double *pralaya*. On confond d'ailleurs à l'occasion explicitement le *sannyāsin* adonné au Vedānta et le *yogin* connaisseur des *tattva* (K.II 21 17-18) : *prakṛter guṇatattvajño yasyāśnāti yatir havis / phalaṃ vedāntavit tasya sahasrād atiricyate // tasmād yatnena yogīndram īśvarajñānatatparam / bhojayeddhavyakavyeṣu alābhād itarān dvijān //* « Celui dont l'oblation est mangée par un ascète qui connaît les *guṇa* et les *tattva* de la *prakṛti* et qui connaît le Vedānta, le fruit de son (oblation) dépasse celui de mille (oblations). C'est pourquoi l'on doit s'efforcer de nourrir un *yogin* adonné à la connaissance du Seigneur dans les oblations aux dieux et aux ancêtres si l'on ne trouve pas d'autres brahmanes »[1]. C'est aussi à propos du repas de *śrāddha* qu'une extension intéressante est donnée à cette supériorité du *yogin* sur le maître de maison (V.II 16 7-8) : *siddhā hi viprarūpeṇa caranti pṛthivīm imām / tasmād atithim āyāntam abhigacchet kṛtāñjaliḥ //* « Les *siddha* parcourent cette terre sous forme de brahmanes, c'est pourquoi on doit accueillir avec l'*añjali* un hôte qui arrive. » Un brahmane inconnu qui se présente à l'improviste peut faire un invité de choix pour un *śrāddha*, parce que l'on peut supposer qu'il est un *siddha*, un de ces parfaits *yogin* mythiques qui servent de modèles aux renonçants. Et cette extension à l'hôte qui survient du pouvoir du *siddha* garde toute sa valeur « sacramentelle ». C'est la divinité elle-même, que le *siddha* a atteinte dans sa méditation, qui est présente en lui et qui reçoit l'hommage rendu à l'hôte (Vi.III 15 23-24 et Varāha-P. 14 19-20) :

(1) Kane, qui cite ce texte (*op. cit.* IV, p. 398) cherche à introduire une correction et à lire *phalaṃ vedavidāṃ tasya sahasrād atiricyate.* Cela fournirait un déterminant plausible à *sahasrāt* et l'opposerait à *guṇatattvajño yatiḥ*, mais la phrase est meilleure si l'on entend *sahasrāt* comme *haviṣāṃ sahasrāt* et le sens est tout aussi plausible.

yogino vividhai rūpair narāṇām upakāriṇaḥ / bhramanti pṛthivīm etām avijñātasvarūpiṇaḥ // tasmād abhyarcayet prāptaṃ śrāddhakāle'tithim budhaḥ / śrāddhakriyāphalaṃ hanti dvijendrāpūjito (Vi. : *narendrāpūjito*) *hariḥ //* « Les *yogin* sous des formes variées apportent leur aide aux hommes. Ils parcourent cette terre, sans se faire connaître sous leur véritable forme. C'est pourquoi l'homme avisé doit vénérer un hôte qui arrive au moment d'un *śrāddha*. Hari détruit le fruit du rite de *śrāddha* s'il n'est pas honoré du brahmane (var. : du prince). » Le *yogin* est à la fois présence du dieu et canal de sa grâce s'il est traité comme il faut.

Il y a donc bien un lien très précis entre Viṣṇu et le rituel ancestral qui correspond au rôle que le mythe lui fait jouer dans la deuxième phase du *pralaya*. La correspondance est d'autant plus frappante que c'est évidemment comme dieu des *yogin* que Viṣṇu se trouve invoqué, c'est-à-dire en fait en tant que Nārāyaṇa, le dieu des *sannyāsin* fait *yogin*. Et cela renforce la possibilité, pour le Viṣṇu de la Trimūrti, de se présenter sous deux formes : la forme sous laquelle il préside à la conservation du cosmos pendant le *kalpa*, celle qui est la plus habituelle mais qui n'apparaît pas directement ici, et la forme yogique par laquelle il conserve les créatures pendant la nuit cosmique (cf. ci-dessus, p. 69, n. 1).

A première vue, la présence de Rudra ou de Kālāgnirudra dans la première phase de la résorption cosmique trouverait aussi une « explication » dans la relation entre Rudra et le rite de crémation. Rudra est l'aspect terrible de Śiva, et Śiva n'est-il pas le dieu des morts, le dieu du terrain de crémation ? Cette relation de Śiva avec le *śmaśāna* est si bien établie dans la croyance populaire et entretenue par toutes sortes d'histoires et de pratiques qu'on oublierait d'y regarder de plus près. Or il faut se rendre à l'évidence : rien dans le rite de crémation ne lie Rudra-Śiva au bûcher funéraire. Les *mantra* récités s'adressent à Yama ou Agni, jamais à Rudra. Et l'on demande à Agni d'être bienveillant, de bien faire son œuvre, qui est de libérer le défunt de son corps terrestre (cf. hymnes védiques cités par Kane, *op. cit.* IV, p. 191 sq.) : en somme, le feu du bûcher est, comme tout feu sacrificiel, considéré sous son aspect favorable et fécond ; il n'a rien de particulièrement horrible. Mais deux points restent acquis : le terrain de crémation, comme tout ce qui touche à la mort, est considéré comme particulièrement impur, et les deuilleurs qui accompagnent le mort font de soigneuses ablutions avant de s'éloigner du lieu et de rentrer chez eux, quoiqu'ils restent impurs pendant la durée du deuil.

D'autre part, Rudra est effectivement, dans la littérature védique en général, une divinité inquiétante[1] : alors que Viṣṇu est le sacrifice en tant que source de toute prospérité, la relation de Rudra au sacrifice, et plus particulièrement au feu du sacrifice, est négative : il en est l'aspect dangereux, la divinité qu'il faut d'abord propitier pour que le

(1) On ne veut pas insister ici sur la personnalité de Rudra et son identité avec Śiva pour la raison invoquée plus haut à propos de Viṣṇu-Nārāyaṇa (cf. p. 76, n. 1).

sacrifice réussisse (ŚPB I 7 3 8) : *agnir vai sa devas tasyaitāni nāmāni śarva iti yathā prācyā ācakṣate bhava iti yathā bāhikāḥ paśūnām patī rudro'gnir iti tānyasyāśāntānyevetarāṇi nāmāni*, « Agni est la divinité (de cette oblation). Tous les autres noms qu'on donne à Agni : « Śarva », comme disent les gens de l'Est, « Bhava » comme disent les Bāhika, « Rudra Paśupati », sont des noms inauspicieux... » On retient l'identification d'Agni avec Rudra Paśupati : le sacrifice, qui comporte la mise à mort de victimes — *paśu* —, a pour cette raison un aspect impur et dangereux qu'il faut abolir par une oblation à Rudra. C'est en cela que Rudra est « maître des *paśu* », et c'est aussi cela qui le met en relation avec la mort et l'impureté. Mais il est aussi celui qui habite la montagne, les lieux sauvages et qui s'associe avec les chasseurs et toutes sortes de gens peu recommandables ou impurs (cf. *Śatarudrīya*, *Taittirīya-saṃhitā* IV 5 1 et son application rituelle *ibid.* V 4 3), ce qui l'oppose encore davantage aux aspects bénéfiques du sacrifice, cet ordonnateur suprême de la vie sociale. Si par impossible on le laissait dominer le sacrifice en ne prenant pas toutes les précautions pour l'apaiser et circonscrire son influence, il le transformerait en catastrophe[1].

Cependant cet aspect inquiétant de Rudra, ou d'Agni-Rudra, ne suffit pas à justifier son rôle dans le *pralaya*. Car il n'est pas simplement la divinité opposée fonctionnellement à Viṣṇu, il collabore à son œuvre en avalant les mondes. Il est terrible sans doute, mais c'est en tant que tel qu'il accomplit l'œuvre divine, loin de la contrecarrer. C'est comme destructeur qu'il a sa place dans le sacrifice cosmique et dans la Trimūrti. C'est lui, ce catalyseur de l'impureté sacrificielle qui, par son feu, fait œuvre purificatrice pour les créatures, le feu cosmique étant le soleil, mais le soleil sorti de son cours normal depuis que Rudra s'est emparé de lui. La mort cosmique, en tout cas, ne semble assortie d'aucune impureté, tout au contraire, puisque l'on retrouve les âmes, pleines de pureté, dans les sphères supérieures. C'est cela qui reste à comprendre.

Pour trouver le sens de la présence de Nārāyaṇa dans le *pralaya* et son rapport aux sept sphères du monde, nous avions dû nous tourner vers le *sannyāsin*. Cette fois, Kālāgnirudra nous entraîne vers un tout autre personnage, le *yogin* sous ses aspects les plus repoussants, celui qui précisément fréquente les terrains de crémation et se vêt de guenilles qu'il y ramasse. C'est une pratique qui a cours en particulier chez les Pāśupata[2] et qui associe le renoncement à la recherche de l'extrême impureté. L'erreur serait évidemment de faire de ce *yogin* simplement un personnage qui s'adonne à l'impureté par suite d'un renversement des valeurs : ce renversement peut exister dans des sectes tantriques[3],

---

(1) D'où le mythe du sacrifice de Dakṣa.

(2) Il faut avouer que le chapitre de G. S. Ghurye, *Indian Sadhus* (Popular Prakashan, Bombay, 2nd éd. 1964), intitulé « Saṃnyāsis or Śaiva ascetics » est particulièrement confus. Parce que Śiva est le dieu *yogin*, il fait de tous les *sannyāsin* des ascètes śivaïtes, tout en reconnaissant qu'ils sont au-dessus de la distinction viṣṇuite-śivaïte (p. 73) et qu'on les salue en invoquant Nārāyaṇa (p. 78). Les *yogin* ne sont plus pour lui qu'un groupe parmi les *sannyāsin*. Il serait plus exact d'inverser les termes.

(3) Ce n'est pas le lieu de développer ce point ici, mais une telle conception serait à insérer dans l'ensemble des conceptions tantriques et du renversement qu'elles opèrent de toutes les valeurs du renoncement. Cf. L. Dumont, *Homo hierarchicus* (Paris 1966), p. 342.

mais pour le *yogin* śivaïte, il faut plutôt le comprendre par opposition au *sannyāsin*. Ce dernier, issu exclusivement des plus hautes castes, garde dans le *sannyāsa* un souci de la pureté qui n'est finalement qu'un renforcement de la pureté exigée du maître de maison : ses ablutions sont plus minutieuses, ses restrictions alimentaires plus rigoureuses. Cette pureté — *śauca* — est aussi mentionnée parmi les préréquisits du yoga dans le Yoga classique. Le *yogin* Pāśupata ou d'autres sectes śivaïtes, lui, comprend autrement sa rupture avec la société ordinaire. Sans doute le fait-il généralement parce qu'il n'est pas d'aussi bonne naissance que le *sannyāsin*, mais c'est aussi une autre conception du renoncement qui est impliquée dans son attitude : de même que le *sannyāsin* n'a plus de devoirs sociaux, le *yogin* śivaïte ne garde plus la distinction séculière du pur et de l'impur. Il ne la garde pas parce qu'elle est précisément le principe qui structure la société séculière et qu'il se situe maintenant en dehors et au-delà. Pour prouver son indifférence au pur et à l'impur, il choisit de vivre dans la fréquentation de ce qui, aux yeux de la société normale, est le plus impur, notamment le terrain de crémation. Corrélativement d'ailleurs, Śiva est le *Yogin* par excellence, le dieu au chignon d'ascète, le dieu des lieux sauvages et qui se plaît à apparaître à des brahmanes sourcilleux sous les formes les plus impures[1]. Son rapport en quelque sorte négatif au sacrifice passe tout entier dans le type de renoncement qu'il incarne. C'est là sans doute qu'il faut rechercher son association avec les morts et le terrain de crémation[2], et c'est ce qui rend compte de tant de pratiques relevant de la religion observée plus que de la littérature classique : par exemple, que dans telle région du Nord de l'Inde on fasse faire une pause au cadavre devant le sanctuaire de Śiva en route vers le terrain de crémation, ou que, chez les Liṅgāyats, le *jaṅgama* doive poser son pied sur le mort. Il est évident en même temps que ce défi à l'impureté est un acte salvifique : celui qui peut le pratiquer a un rapport à la délivrance.

Par ce biais, on peut comprendre, d'une part, comment l'idée d'une destruction périodique du monde est concevable dans une religion de l'*ahiṃsā* et, d'autre part, comment Rudra-Śiva était tout désigné pour accomplir cette œuvre de mort. Viṣṇu sous sa forme propre ne saurait s'y prêter et il lui fallait Rudra-Śiva comme partenaire. Il est, par son pouvoir yogique, lui aussi habilité à « résorber » les créatures en lui-même d'une certaine manière, mais son association avec ce que le sacrifice et le feu sacrificiel ont de dangereux, d'impur et de destructeur peut le rendre responsable de tout sacrifice, de tout feu qui sort de ses bornes normales et dévore tout. C'est bien le sens de cet incendie cosmique qui se trouve être à la fois un bûcher démesuré et le symbole du pouvoir

(1) Cette compréhension du renoncement a fait son chemin, grâce à la *bhakti*, jusque dans les mythes les plus classiques. Dans le *Mahābhārata*, le *kṣattr* Vidura (de mère *śūdrā*) incarne Dharma, et ce dieu éminemment pur ne répugne pas à accompagner Yudhiṣṭhira (son fils) sous la forme d'un chien.

(2) L'*Atharvaveda*, dans un hymne à Rudra (XI 2 1), salue le dieu sous ses noms de Bhava et de Śarva comme *bhūtapati* en même temps que *paśupati*. Les *bhūta* seraient-ils déjà les « trépassés », les morts qui hantent les lieux impurs parce qu'ils n'ont pas reçu les rites voulus ?

yogique d'un dieu dont le renoncement s'accomplit dans des actions impures et dont le *tapas* est tout-puissant. Le fait que Rudra soit préposé à l'incendie cosmique implique en effet qu'il ne s'agit plus d'un simple sacrifice ni non plus d'un simple bûcher funéraire : les bornes dans lesquelles on enferme habituellement le dieu terrible ont disparu ; c'est lui qui préside à l'embrasement universel pour ne rien laisser subsister du monde structuré. Aussi bien s'identifie-t-il à Sūrya, mais à un soleil qui est lui-même sorti de son cours normal[1]. Cependant, ce sacrifice est nécessaire à la délivrance de ceux qui attendent dans le *svarga* le moment d'être résorbés dans la divinité. La fin du monde n'a rien d'un *dies irae* : elle est délivrance des uns et promesse de renaissance pour les autres. La divinité terrible d'ailleurs, le Rudra destructeur de la Trimūrti, n'agit encore que dans certaines limites qui rappellent celles du bûcher funéraire : ses fonctions s'arrêtent quand il a réduit le monde en cendres et que celles-ci doivent être immergées dans l'eau du déluge. Les funérailles cosmiques sont essentiellement porteuses d'espérance[2].

Ainsi les deux moments du drame cosmique sont-ils bien la mise en œuvre mythique du pouvoir yogique de la divinité de résorber en elle-même les mondes, pouvoir qu'elle exerce à la fois pour la délivrance et pour la renaissance : tout le monde y trouve son compte. Ce drame lui-même ne prend son sens que dans la hiérarchisation des deux *pralaya* qui superpose à la délivrance de type sannyāsique une délivrance de type yogique qui n'est en fait qu'une délivrance par la *bhakti* ; on a vu que cette dernière était une manière de s'assurer de l'éternité du *saṃsāra* et des secours de la grâce divine en ce monde.

Cet ensemble mythique grandiose est évidemment largement théorique : les auteurs ont pris soin de placer le moment présent loin de toute catastrophe cosmique. La fin du monde ne saurait être pour demain ni pour après-demain et elle ne saurait changer grand'chose à la vie d'aujourd'hui. Mais elle fournit précisément ses fondements théoriques à la *bhakti* qui, elle, est la religion concrète de l'hindou pieux depuis des siècles.

E. Conclusion

L'ensemble des cosmogonies et du *pralaya* a réussi le tour de force d'intégrer, par une relecture toute nouvelle, les données qui lui venaient aussi bien de la religion ritualiste la plus orthodoxe que des différentes conceptions du renoncement. Il est l'œuvre d'hommes qui se sentent à l'aise en ce monde, d'autant qu'ils appartiennent aux couches

(1) On retrouve dans le *Mahābhārata*, qui décrit une crise cosmique à un autre niveau, Sūrya (présent en son fils Karṇa) et Rudra (incarné en Aśvatthāman, avec la troupe des Rudra incarnée dans l'oncle maternel de ce dernier, Kṛpa, le « pitoyable ») associés dans le camp de l'*adharma* pour précipiter la destruction du monde.

(2) Il est difficile alors de ne pas mettre en rapport le serpent Śeṣa, figure du résidu du sacrifice cosmique, avec la notion de « reste » — *śeṣa* — de l'oblation sacrificielle (aux dieux, aux ancêtres, aux *bhūta*, aux hôtes) qui est la seule nourriture permise au maître de maison. Cf. Ch. Malamoud, « Remarques sur la notion des restes dans le brahmanisme » (à paraître dans *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens 1972*).

supérieures de la société, mais qui en même temps reconnaissent honnêtement qu'ils ne peuvent faire abstraction de ce que les renonçants leur ont enseigné (peut-être malgré eux) : une conception de la divinité suprême qui ne doit plus grand'chose aux dieux védiques (ceux-ci n'étant pas supprimés pour autant, mais seulement subordonnés) et une notion de l'action désintéressée qui n'exclut pas les devoirs de caste et peut même les justifier. Toutes les difficultés ne sont pas résolues pour autant puisque le Dieu purāṇique doit être à la fois le parfait *yogin* indifférent au monde et le Dieu qui s'intéresse à ses dévots et à la bonne marche de ce monde d'ici-bas : cette contradiction est présente tout au long de la *Gītā* et nous la retrouverons bientôt en étudiant la religion hindoue à un niveau plus concret[1]. D'autre part, il est demandé à l'hindou d'accomplir tous ses devoirs de façon désintéressée, de manière que le monde puisse continuer à vivre dans l'ordre, alors que cette action désintéressée est destinée à lui assurer une délivrance qui dit non au monde.

Il reste que les structures mises en place dans les mythes cosmogoniques et « eschatologiques » des *purāṇa* manifestent une remarquable cohérence. Nous étions partis de la structuration du temps en unités qui ne devaient rien à l'astronomie et dont nous soupçonnions qu'elles devaient avoir une signification mythique. Nous avions isolé comme formant un groupe à part le *kalpa* et le *mahākalpa*, réservant pour plus tard le traitement des unités de temps plus petites qui nous paraissaient relever d'un autre principe. De fait, le *kalpa* était mis en équation avec un jour de Brahmā tandis que le *mahākalpa* était une vie de Brahmā (et un instant du Paramātman). Le *kalpa* lui-même était calculé en années des dieux (védiques), qui se calculaient, elles, en années humaines. Il y avait donc une hiérarchisation des unités de temps qui invitait à chercher ce que l'on voulait hiérarchiser.

Malgré la complication introduite par le *naimittikapralaya* et l'ascension des créatures délivrées à travers les mondes supérieurs, il existe bel et bien une homologie totale entre les périodes cosmiques, les créations et résorptions du monde, les niveaux de manifestation de la divinité, les niveaux de la délivrance des créatures (la seule délivrance vraiment individuelle étant celle du Puruṣa qui n'en continue pas moins à transmigrer) et les valeurs mises en jeu à chaque étage. Ce que l'on peut faire apparaître par un schéma très simple :

(1) Dans le chapitre II de ces « Études de mythologie hindoue » : « *Bhakti* et *avatāra* ».

UNIVERS DE LA BHAKTI+

Paramātman (= Puruṣottama = Mahāyogin)

Modèle yogique

prākṛtasarga-mahāpralaya

Nārāyaṇa

pratisarga-pralaya

Modèle sannyāsique

Trimūrti

Brahmā

manvantara-yuga

avatāra

trailokya

dharma (= bhaktiyoga)

saṃsāra

kalpa (= jour de Brahmā)*

Mahākalpa (= para = vie de Brahmā)*

Brahmāṇḍa

Brahmaloka (= satya)

Tapoloka

Janaloka

Maharloka

t a t t v a

mahān

ahaṃkāra

Viṣṇuloka ou Śivaloka

mokṣa (ātman = Brahman)

parinirvāṇa

+ Ce cercle ne représente pas une sphère supplémentaire, mais tient lieu de l'accolade qui réunit l'ensemble à l'intérieur d'une même valeur englobante : la *bhakti.*

* Le *kalpa* et le *mahākalpa* englobent dans leurs sphères respectives les durées égales qui correspondent à la nuit de Brahmā pour le *kalpa* et à la résorption de Brahmā entre deux vies pour le *mahākalpa.*

On voit immédiatement que les deux schémas qui ont été hiérarchisés, en gros celui des *tattva* et celui des *loka*, n'étaient pas faits pour l'être et que, d'une certaine manière, ils se répètent : on voit l'*ahaṅkāra* apparaître comme un point critique dans l'émission des *tattva*. Il correspond alors au Brahman ou au Sat *(sant)* des *upaniṣad* vedāntiques qui se constitue en ego pour créer[1]. Mais on retrouve Brahmā à un niveau inférieur de la création, quand il émet à nouveau le *trailokya* à partir de l'océan — *ekārṇava* — et des créatures destinées à renaître à partir du Janaloka. Nous avons vu (EMH II) qu'il était alors plus ou moins explicitement assimilé à l'*ahaṅkāra*, ce qui implique une sorte de recommencement du processus créateur à partir de l'*ahaṅkāra-tattva*, ce que les mythes rendent impossible. D'autre part, le récit du *pralaya* intermédiaire identifie nettement à l'occasion le Maharloka et le *mahat-tattva* et en fait le point où la zone du *saṃsāra* est franchie, c'est-à-dire le niveau de l'ego empirique pour l'individu et celui de l'ego cosmique. Dans le mouvement de résorption, Brahmā, qui devient temporairement Kāla ou Rudra, est au niveau du *mahān* plutôt que de l'*ahaṅkāra*, puisqu'il est tourné vers la délivrance et non plus vers la création. La même constatation vaut pour Rudra-Śiva, le Destructeur de la Trimūrti, qui déclenche la résorption du monde par la transposition de son pouvoir yogique et ascétique en incendie cosmique.

La hiérarchisation des deux schémas est donc fondée sur une hiérarchisation des valeurs qu'ils représentent mythiquement. Mais le dépassement du Nārāyaṇa des *sannyāsin* par le Mahāyogin qu'est le Puruṣa avait de quoi surprendre. Nous avons vu qu'il s'est en fait accompagné d'une transformation radicale du modèle yogique par la *bhakti*, transformation à laquelle il se prêtait : faisant sa part à l'élection divine (contrairement au Yoga classique) et mettant en même temps l'accent sur l'effort personnel, l'ascèse extérieure et intérieure, il s'opposait ainsi au modèle vedāntique qui s'appuyait sur la haute naissance de l'aspirant à la délivrance plutôt que sur la grâce, et sur l'enseignement reçu du *guru* plutôt que sur l'effort personnel. Il n'était sans doute pas à l'origine moins orthodoxe que celui-ci — rien ne permet de le supposer par exemple dans la *Kaṭha-upaniṣad* —, mais il est remarquable, et sans doute caractéristique d'une évolution proprement religieuse de la conscience hindoue, qu'il ait pu apparaître comme supérieur à partir de ses possibilités d'universalisation et d'individualisation et que cela lui ait permis de déborder du monde du renonçant sur la vie séculière[2].

---

(1) Cf. mon « *Ahaṃkāra*, the Ego Principle in the *Upaniṣad* » (*Contributions to Indian Sociology* VIII 1965).

(2) Il faut sans doute ici redire que cette individualisation n'est pas comparable à l'individualisation qui a pu, en Occident, apparaître comme le fruit de la vie monastique médiévale, et surtout qu'elle ne pouvait aboutir à une « sécularisation » de l'individu, encore moins de la fonction royale (cf. au contraire L. Dumont, *Homo hierarchicus*, p. 351 sq., qui d'ailleurs fait jouer au bouddhisme un rôle essentiel dans cette sécularisation). On pourrait plutôt dire qu'elle a servi à consolider les structures sociales en transformant les devoirs de caste en devoirs à l'égard de Dieu, selon l'enseignement de la *Gītā*, c'est-à-dire en rétablissant un pont entre la vie séculière et l'idéal du renoncement. C'est le *dharma* et non l'individu qui

Il paraît peut-être arbitraire de rendre la *bhakti* responsable de cet immense édifice et d'en faire son fondement théorique. C'est sans doute parce que l'on a décidé un peu trop vite de réduire la *bhakti* au courant de l'hindouisme qui fait prédominer l'affectivité, partant, de mettre son essence dans l'émotion religieuse. Il ne s'agit pas de nier les aspects affectifs de la *bhakti*, ni un certain débridement de l'émotion qui lui permet de verser parfois dans une sorte d'érotisme sublimé. Ils existent, et ils ne sont même pas que « populaires ». Mais l'on a tendu à identifier la *bhakti* avec cela surtout à partir de systématisations tardives qui ont opposé la voie de la *bhakti* à celle de la connaissance et à celle de l'action. Ce faisant, on a simplement oublié que la *Bhagavadgītā* identifie ces termes, qu'elle prêche la *bhakti* en demandant au prince de devenir un *jñānin* (IV 33 sq.) un « adepte de la connaissance », et de pratiquer le yoga des actes (III). Et la *bhakti*, c'est précisément cela, ce mouvement de l'hindouisme qui introduit l'absolu religieux, la préoccupation de Dieu seul, à l'intérieur de la vie séculière : elle est évidemment affective, mais de l'affectivité proprement religieuse qui suppose une relation personnelle du dévot à son Dieu et qui peut s'exprimer en une conduite scrupuleusement dharmique. Ce faisant, elle « personnalise » davantage le Dieu du *yogin* (qu'au contraire le Yoga classique, relecture à la fois orthodoxe et sannyāsique, transforme en objet) et elle accentue la part de la grâce divine, avec de fortes variations selon les sectes. Elle ne pouvait naître qu'au contact du personnage du *yogin*[1], mais la transformation qu'elle fait subir à son idéal est celle d'hommes dans le monde, de brahmanes qui sont les maîtres spirituels de tous les hindous de bonne caste et qui, au contact du *yogin*, apprennent à charger les normes du *dharma* de significations nouvelles et plus exaltantes.

Mais une telle perspective entraîne encore une autre conséquence : parce que la *bhakti* est absente du Veda et du ritualisme des *brāhmaṇa* comme des *upaniṣad* anciennes, parce que l'émotion et tous les phénomènes de transes, d'extase, rappellent des phénomènes religieux populaires, on est habituellement porté à chercher l'origine de la *bhakti* dans des courants religieux préexistant aux textes où elle s'exprime pour la première fois et étrangers aux milieux védiques et ritualistes, c'est-à-dire dans des courants populaires. Or si l'on considère la *bhakti* dans son ensemble, inspiratrice du fonds commun de l'hindouisme des temples et de la littérature épico-purāṇique indépendamment de toute

---

s'en est trouvé renforcé. Que la *bhakti* ait pu *secondairement* être un ferment de contestation de l'orthodoxie brahmanique, d'ordre strictement religieux d'ailleurs, n'enlève rien à son effet principal : une intégration renforcée, douée d'une très grande stabilité, des fonctions essentielles de la société que l'idéologie de castes maintenait strictement séparées, celle du brahmane et celle du prince. Il vaudrait mieux sans doute, pour écarter tout malentendu, éviter d'appeler « sécularisation » ce qui n'est qu'une spécialisation de la fonction royale. Cf. quelques réflexions sur ce sujet dans le résumé de mes conférences de 1969-70, *Annuaire de l'EPHE 5e Section*, 1970-1971.

(1) A ma connaissance, L. Dumont est le seul à avoir proposé une interprétation de la *bhakti* en ce sens dès 1959 (« Le renoncement dans les religions de l'Inde », repris dans *Homo hierarchicus*, p. 324-350). En revanche, il ne voit peut-être pas suffisamment le rôle du brahmane dans cette transformation de l'idéal du renonçant.

appartenance sectaire, c'est l'impression inverse qui s'impose. On n'y voit pas de courant populaire qui force son entrée dans la société orthodoxe ; bien au contraire, toutes les structures théoriques mises en place dans les mythes purāṇiques que nous venons d'examiner sont l'élaboration raisonnée des données fournies par la religion orthodoxe fécondées par les valeurs des renonçants. Quand un *bhakta* est sauvé en prononçant le nom de Govinda ou de Nārāyaṇa, on est au niveau de la religion populaire, sans doute, mais ce n'est pas par hasard que les noms de Govinda et de Nārāyaṇa sont privilégiés comme instruments de salut. Les formes les plus populaires de la *bhakti*, mythes ou pratiques, gardent toujours la marque de leur « origine », même si l'âme religieuse populaire s'y exprime. La marque est plus ou moins lisible, elle ne l'est parfois qu'en passant par une série de transformations, mais elle est toujours présente. Répétons-le, ce serait le contraire qui serait étonnant dans une société aussi hiérarchisée que l'est la société indienne. C'est là une des grandes leçons d'« histoire » de l'étude structurale de nos mythes cosmogoniques et eschatologiques.

Ce que l'on peut prendre comme un mépris des valeurs brahmaniques par la *bhakti* n'est en fait qu'un dépassement religieux de ces valeurs analogue à celui des renonçants. La *bhakti* ne cherche pas à renverser les hiérarchies établies[1], elle se situe à un autre niveau, celui du salut, d'où elle les considère comme inopérantes par elles-mêmes. Elle n'abolit pas la qualité de brahmane ni les rites qu'il pratique, mais elle les redéfinit à sa manière, elle ne dispense pas le brahmane de ses devoirs, elle se borne à juger le *śūdra* plus heureux parce que le salut lui est plus facile, etc. La *bhakti* intègre donc la religion séculière orthodoxe en la dépassant. Si les aspects les plus populaires de la *bhakti*, ceux où l'émotion se débride, ne sont que la transposition au bas de l'échelle sociale de valeurs venues du sommet, ou plutôt passées par le sommet de la société, il est normal ensuite qu'éventuellement le supérieur paraisse adopter des formes religieuses réputées inférieures : il peut d'une certaine manière s'y reconnaître.

Un autre problème irritant de l'hindouisme se trouve recevoir un éclairage nouveau de l'étude des mythes cosmogoniques et eschatologiques : celui que pose la notion de Trimūrti. En fait, il faut bien le reconnaître, on ne parle guère de la Trimūrti hors du contexte de ces mythes et elle n'est jamais au premier plan de la dévotion. Mais le problème qu'elle soulève est autre : alors que les *purāṇa* répètent à satiété que Brahmā est le créateur rājasique, Viṣṇu le « conservateur » sāttvique et Rudra-Śiva le destructeur tāmasique (on a vu aussi la variante où Viṣṇu est remplacé par Nārāyaṇa, autre « conservateur » sāttvique), quel que soit le nom qu'ils donnent à la forme suprême du Puruṣa, il est évident que seuls Viṣṇu et Śiva reçoivent un culte dans les temples et sont des dieux de *bhakti*, tandis que Brahmā est tenu

(1) Elle le fait dans les sectes, mais la hiérarchie reparaît très vite dans les groupes sociaux qui s'étaient ainsi formés pour l'expulser, modelée sur celle de la société brahmanique classique.

à l'écart : il y a même des mythes, classiques ou locaux, pour expliquer qu'on ne lui rende pas de culte. Il serait vain d'invoquer le peu de prise qu'offrait le *brahman* (nt.) védique ou upaniṣadique à l'imagination, car l'iconographie montre un Brahmā tout aussi individualisé qu'un Viṣṇu ou un Śiva, avec ses quatre têtes, son rosaire et son pot à eau. La solution est sans doute ailleurs : à savoir que la Trimūrti en tant que telle ou en chacun de ses membres n'est pas objet de culte. Le dieu de la *bhakti* est le suprême Puruṣa et le Mahāyogin[1] du cercle le plus extérieur de notre diagramme de la p. 484, c'est-à-dire soit Viṣṇu (ou Kṛṣṇa), soit Śiva, mais jamais Brahmā qui ne s'y trouve pas. Le Śiva et le Viṣṇu qui apparaissent au niveau de la création secondaire et du *naimittikapralaya* ne sont que des manifestations inférieures de ces divinités qui ne peuvent être, comme telles, objets de dévotion. Le cas de Nārāyaṇa est déjà plus complexe puisqu'il est le *yogin* suprême dans un état de yoga inférieur au *samādhi* parfait : peut-être est-il le type même du Dieu que l'on peut adorer, puisque son yoga ne l'empêche pas tout à fait de porter son regard sur les créatures ; aussi bien verrons-nous dans nombre de temples consacrés à Viṣṇu la divinité à laquelle on rend un culte prendre la forme de Nārāyaṇa couché sur Śeṣa et l'océan.

Mais cela n'est encore que de l'ordre de la constatation de fait : Brahmā, à la différence de Viṣṇu et de Śiva, n'est jamais qu'au niveau de la création secondaire. Pourquoi ? C'est l'interprétation que nous avons donnée de la cosmogonie secondaire et du *naimittikapralaya* qui peut ici donner une réponse : à ce niveau, c'est l'orthodoxie brahmanique qui s'exprime ; Brahmā est le créateur de la société séculière qu'il place sous le signe du Sanglier-Sacrifice et des Veda, et l'on sait déjà que le ritualisme des *brāhmaṇa* ne fait aucune place à la *bhakti*, que les dieux védiques sont uniquement les bénéficiaires du sacrifice et que rien n'est moins gratuit que le concours qu'ils apportent aux hommes. Mais le Brahman upaniṣadique lui-même — qui est le *brahman* védique transformé par les renonçants — est aussi lié, par le *sannyāsin* et par la philosophie vedāntique, à l'univers orthodoxe et exclut toute *bhakti*, toute grâce : cela n'apparaît pas nettement au niveau même des *upaniṣad* et l'on a déjà dit ailleurs qu'on ne peut qu'*a posteriori* opposer *upaniṣad* yogiques et *upaniṣad* vedāntiques de façon tranchée. C'est précisément l'œuvre de la *bhakti* d'avoir structuré le donné révélé pour en proposer une lecture nouvelle. Le résultat en apparaît clairement dans la philosophie vedāntique qui se développera par la suite et dans laquelle on peut voir, avant Rāmānuja, une résistance de l'orthodoxie brahmanique à l'univers de la *bhakti* : la résistance est à son maximum chez un Maṇḍana Miśra. Śaṅkara au contraire — et ce n'est pas la moindre raison de son succès — s'est efforcé de garder les deux univers en renversant la hiérarchie établie par la *bhakti* : Īśvara est alors subor-

---

(1) Il faudra nuancer cette affirmation quand nous étudierons le culte dans les temples ; nous y retrouverons la contradiction soulignée plus haut dans la divinité suprême : parfait *yogin* engagé dans une transmigration éternelle. Cf. aussi ci-dessous à propos de Nārāyaṇa.

donné au Brahman et appartient au royaume de la *māyā*[1]. La place que font les mythes purāṇiques à Brahmā est ainsi un fidèle écho de la structuration opérée par la *bhakti* et entérinée d'une certaine manière, *mutatis mutandis*, par la totalité de l'hindouisme.

Nous sommes ainsi placés au cœur d'un univers où la figure idéale du renonçant s'est projetée dans le Dieu *yogin*, où tout paraît être fait en vue de la délivrance, mais où tout est organisé pour que ce monde tourne à perpétuité. Dans le fameux mythe de l'éternel retour, il n'est jamais question théoriquement de donner d'autre « sens » à la vie que celui d'avoir à y échapper, mais la délivrance elle-même, transposée dans la divinité, est ce qui assure l'éternité de cette vie transitoire. On ne peut mieux exprimer que cette vie est vide de sens mais qu'on l'aime telle qu'elle est.

(A suivre) Août 1970.

(1) Voir à ce sujet M. Biardeau, *La philosophie de Maṇḍana Miśra vue à partir de la* Brahmasiddhi, *Publications de l'EFEO*, vol. LXXVI, Paris 1969, notamment p. 33.

L'INSCRIPTION DE PHIMEANAKAS (K. 484)
(Étude linguistique)

PAR

SAVEROS LEWITZ

Cette inscription éditée en premier lieu par George Cœdès a paru dans le *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* de 1918[1]. C'est un texte biblingue, sanskrit et khmer, très court, datant du XII^e siècle. Notre intention n'a pas été de reprendre l'étude historique du document entier, mais de faire une analyse linguistique du texte khmer seulement.

La raison en est à la fois dans la forme et dans le fond du texte. G. Cœdès, en considérant le caractère bilingue de cette inscription, l'a mieux estimé que celui de l'inscription de Sdok Kak Thom (K. 235) bilingue également, car dans notre inscription K. 484, dit-il, « le texte khmèr est une version littérale du texte sanskrit » alors que celui de K. 235 se contente de reprendre les principaux points du texte sanskrit de la même inscription.

A cette remarque préliminaire nous devons ajouter que le texte khmer de K. 484, en dépit de sa brièveté, est un texte remarquable par sa clarté et son excellente composition. Même si on admet l'hypothèse qu'il est la simple traduction du texte sanskrit qu'il accompagne, on doit reconnaître en revanche l'excellente qualité de la langue khmère utilisée où l'on pourrait en vain chercher les fautes voire les négligences grammaticales.

Quant au sujet, il est original dans la mesure où il n'est ni une liste de donations plus ou moins fastidieuses, ni un récit d'affaire juridique et où il nous renseigne sur certains aspects des croyances des Khmers de l'époque.

G. Cœdès a donné de ce texte une traduction et un lexique où il commentait les mots khmers et les comparait aux mots sanskrits du texte sanskrit. Il a manqué d'identifier trois mots qu'il a marqués de

---

(1) *BEFEO*, XVIII, 1918, f. 9, p. 9-12.

point d'interrogation, à savoir *cura*, *thmā* et *maḥ*. Quatre autres éléments du lexique, *nau*, *pi*, *mān* et *loḥ*, dont l'explication a été soit défectueuse, soit insuffisante, demanderaient également à être repris. La science philologique et linguistique étayée par une connaissance de plus en plus vaste et approfondie des parlers môn-khmers a fait tant de progrès depuis 1918 que G. Cœdès lui-même aurait apporté des rectifications nécessaires à son lexique s'il était encore parmi nous.

Toutes ces difficultés rencontrées ne le sont plus à l'heure actuelle. Et j'ai décidé de reprendre ce petit texte khmer du XIIe siècle dans le double but de mettre en évidence la qualité de sa langue et de faire en quelque sorte une mise au point de nos connaissances en matière de khmer qui pourraient être utiles aux recherches ultérieures.

Nous allons donner le texte avec une double traduction, une littérale et une libre, puis une analyse suivie d'un commentaire-index, et en annexe le texte sanskrit[1].

Texte avec traduction littérale[2]

1. Hai vraḥ mahāvodhi | hai ta mān teṃ ta gi vraḥ vrahma |
« O -grand bodhi- ô -avoir-souche-être- Brahma
2. hai ta mān khlvan ta gi vraḥ īçvara | hai ta mān mek ta
ô -avoir- corps -être- Çiva- ô -avoir- branche -ê-
3. gi vraḥ viṣṇu | hai ta nitya | hai ta jā kuruṅ ta vṛkṣa pho-
tre- Viṣṇu ô -être- permanent ô -être- roi de- arbre- s-
4. ṅ | hai ta bhāgya veg | hai ta jā āçraya ta jagat pho-
ô -être- fortuné -extrêmement- ô -être- refuge -de- personne-
5. ṅ | hai ta oy phala cya[r] thmā | kaṃpi randaḥ pañ kamrateṅ
s- ô -donner- fruit -au-delà- temps- que non -foudre- toucher -seigneur
6. añ | kaṃpi trū tiṅ | kaṃpi vraḥ vāyu kac | kaṃpi vraḥ
moi- que non -touché- hache- que non -Vent- briser -que non-
7. vleṅ tut | kaṃpi kaṃrateṅ phdai karoṃ paṃpat | kaṃpi
Feu -brûler- que non -seigneur- surface -inférieure- faire disparaître -que non-
8. tamrya krodha pi vrac | nau kamrek vnek yeṅ ta
-éléphant- furieux -détruire- quant à -mouvement- œil -nous- être-
9. asaru nau kamrek caṃceṃ ta asaru nau svapna ta a-
-impur- quant à -mouvement- sourcil -être- impur -quant à- rêve- -être-
10. saru nau cintā ta asaru nau maḥ ta asaru pho-
-impur- quant à -pensée- être -impur- quant à -ce qui- être -impur- di-
11. ṅ ta mān ta svargga ta manuṣya loḥ cura
vers -exister- à -paradis- à -monde humain- que ce soit -veuillez
paṃpat noḥ
faire disparaître- cela »

(1) Je remercie infiniment Mr. Philip N. Jenner, professeur de khmer à l'Université de Hawaii, de m'avoir éclairée dans ce travail par ses critiques et ses suggestions.

(2) Les barres verticales ont été ajoutées artificiellement pour découper les phrases khmères et en faciliter la compréhension.

Traduction libre

« Ô, Auguste Arbre de la bodhi ! Ô vous dont la souche est Brahma ! Ô vous dont le tronc est Çiva ! Ô vous dont les branches représentent Viṣṇu ! Ô vous qui êtes éternel ! Ô vous qui êtes le roi de tous les arbres ! Ô vous, suprême Fortuné ! Ô vous qui êtes le refuge de tous les êtres ! Ô vous qui donnez des fruits au-delà du temps ! Puisse la foudre ne pas vous toucher, seigneur ! Puissiez-vous ne jamais être exposé à la hache ! Puisse le Vent ne pas vous casser ! Puisse le Feu ne pas vous brûler ! Puissent les rois ne pas vous anéantir ! Puisse l'éléphant furieux ne pas vous piétiner ! Cillement de paupières impur, contraction de sourcils impure, rêves impurs, pensées impures, toutes les souillures qui puissent atteindre les dieux ou les hommes, tout cela, veuillez le faire disparaître ! »

Analyse

1. *Le fond.*

C'est un hommage rendu au *bodhivṛkṣa*, « Ficus Religiosa », dans le texte *vraḥ mahāvodhi*, qui comporte deux parties bien nettes.

Il commence par un éloge de l'arbre sacré (l. 1-5) dont les éléments constitutifs (souche, tronc et branches) sont identifiés à la Trimūrti (Brahma, Īçvara et Viṣṇu). Il est appelé roi des arbres, refuge des hommes et est célébré pour son caractère permanent, bénéfique et utile.

L'éloge est suivi par les vœux (l. 5-11) exprimés par l'auteur — d'identité inconnue comme presque tous les auteurs khmers des siècles passés — sous deux formes. Vœux de bien-être pour le *bodhivṛkṣa* lui-même, pour qu'il soit à l'abri de la foudre, de la hache, du vent, du feu, des rois, de l'éléphant furieux. Vœux pour l'auteur et ses semblables (*yeṅ* « nous ») et même pour les êtres du paradis. C'est plus exactement une prière adressée à l'arbre sacré pour qu'il élimine (litt. « faire disparaître », *paṃpat*) toute trace d'« impureté » *(asaru)* chez les êtres susmentionnés.

Parmi ces « impuretés », celle contenue dans le clignement des yeux nécessite quelque commentaire, car *a priori* il s'y décèle une certaine différence entre les croyances de jadis et celles d'aujourd'hui.

Il va de soi qu'il s'agit de petites contractions involontaires des muscles de l'orbite oculaire. Le texte en distingue deux sortes, celle des sourcils *(caṃceṃ)* et celle des paupières — il faut comprendre « paupières » bien que l'auteur emploie le mot *vnek* « yeux » —. Toutes les deux sont qualifiées de *asaru*, c'est-à-dire de mauvais augure.

De nos jours on parle seulement de *kaṃroek bhnaek* ou bien *ñāk' bhnaek* « clignement des yeux », mais on fait une distinction totale entre le côté droit et le côté gauche. D'après le dicton bien connu :

ñāk' bhnaek stāṃ caṃṇāṃ mān lābh,
(clignement - œil - droit - habituellement - obtenir - chance)

le mouvement des muscles de l'œil droit annonce la chance. Donc celui de l'œil gauche est dit *āsrūv* (cf. *asaru* du vieux khmer), annonçant toutes sortes d'ennuis.

Ces premières considérations nous amènent à poser deux problèmes.

Le premier, qui au fond n'en est pas un, est celui du rôle prémonitoire du clignement des yeux. Le texte prouve que cette croyance est relativement ancienne. Il faudra ajouter qu'elle s'inscrit dans le cadre des coutumes et croyances d'autres peuples orientaux.

Le deuxième qui est un peu plus délicat est celui du dualisme *côté droit-côté gauche*. Notre texte n'en parlait point au sujet du clignement des yeux, ce qui laisse supposer du premier abord que la croyance dans le rôle prémonitoire du clignement des yeux a changé depuis le XIIe siècle. A moins que le texte ne soit volontairement incomplet. En effet, on peut penser que l'auteur n'a pas senti le besoin d'expliciter de quel œil il s'agissait lorsqu'il parlait de mauvais présage. En d'autres termes, il pouvait tenir pour un fait connu de tous le rôle néfaste de l'œil gauche puisque le côté gauche du corps est en général le « mauvais » côté. Nous savons grâce aux annales de la dynastie des Sui que les anciens Khmers considéraient la main gauche comme « impure ».

Ce dualisme est également connu des Indiens dont les textes rituels par exemple parlent du caractère « impur » de la main gauche.

Dans le même ordre d'idées, il faudra aussi tenir compte d'un apport étranger plus récent de coutumes et croyances au Cambodge, à savoir l'apport chinois puisqu'une étude approfondie du vocabulaire khmer moderne révèle d'ores et déjà une large influence chinoise sur la vie quotidienne et les croyances des Khmers à partir de l'époque moyenne. Et nous savons que les Chinois distinguent eux aussi un « bon » côté droit et un « mauvais » côté gauche.

Si on passe maintenant à d'autres pays que l'Extrême-Orient, on relève l'existence du même dualisme. Donc, en vertu de son universalité, il serait plus prudent de supposer qu'au XIIe siècle les Khmers distinguaient, comme pour les mains, un œil droit « bon » et un œil gauche « mauvais »[1].

Enfin, il faudra souligner le fait que ce texte du XIIe siècle, bien qu'il appartienne à la période de syncrétisme religieux, annonce déjà les inscriptions modernes d'inspiration bouddhique. Le culte du *bodhivṛkṣa* permet au zélateur de gagner des « mérites » qu'il peut transférer à autrui, aussi bien aux dieux qu'aux êtres humains (cf. dans les *Inscriptions modernes d'Angkor*, *IMA*, les notions de *phalānisaṅs* « avantage des mérites », *tejaḥ phal puṇy* « puissance ardente des mérites », *jūn* ou *uddis puṇy* « offrir » ou « transférer les mérites », etc.).

---

(1) Le texte de l'inscription K. 484 et le dicton que nous avons mentionné font allusion à la forme connue la plus simple de cette double croyance dans le rôle prémonitoire du clignement des yeux et dans le dualisme côté droit-côté gauche. En vérité, cette croyance présente d'abondantes variantes selon les époques ou les lieux. Voir par exemple P. Bitard, *Le manuscrit 145 du fonds khmer de la Bibliothèque Nationale de Paris, BSEI*, XXXI, 4, nlle série, 1956, p. 319-21.

2. *La forme.*

George Cœdès a eu raison de remarquer que le texte khmer est une « version littérale » du texte sanskrit. Cela revient à dire que l'auteur a cherché à rendre toutes les articulations du sanskrit en khmer considéré habituellement comme d'importance secondaire. Les rapports des éléments de la proposition rendus en sanskrit par les procédés de la composition et la flexion le sont en khmer de deux façons :

— soit par l'emploi raisonné d'un jeu de particules grammaticales dont on verra les détails dans le commentaire,

— soit par l'emploi de divers déterminants, par exemple *mahābhāgya* est rendu en khmer par *bhāgya veg* où *veg* a une valeur de superlatif absolu.

Mais à certains endroits, le texte khmer semble plus développé que le texte sanskrit. A la ligne 5, *ta oy phala* « qui donne des fruits » (sk. *phalaprada*) est suivi du déterminant *cya thmā* qui ne répond à aucun mot du texte sanskrit.

La structure de la phrase varie suivant les sujets traités.

L'éloge de l'arbre sacré est exprimé par des phrases exclamatives débutant par la particule vocative *hai*. Le *mahāvodhi(vṛkṣa)* est nommé une fois seulement dans la première phrase. Son ellipse couvre tout le texte, qu'il fonctionne comme sujet ou objet, ce qui est un trait fréquent en khmer.

L. 5-8 : l'injonctif prohibitif est rendu par la particule *kaṃpi*. Plus remarquable est le souci de l'auteur khmer d'employer des verbes différents pour les six sujets dont il souhaite voir l'action annihilée, à savoir la foudre, la hache, le vent, le feu, le roi et l'éléphant furieux, alors qu'en sanskrit un seul élément verbal, *mā vināçam upaneçyati*, se rapporte à ces sujets, ce qui est nettement moins coloré qu'en khmer.

L. 8-11 : la dernière phrase injonctive est d'une construction remarquablement équilibrée et claire. Elle commence par les compléments d'objet annoncés chaque fois par *nau*, qui sont ainsi mis en valeur. Le verbe principal, *paṃpat*, vient à la fin, suivi du démonstratif *noḥ* qui reprend tous les objets en question. La marque de l'injonctif est exprimée par la particule préverbale *cura*.

Commentaire

asaru (9, 9, 10, 10, 10). « Impur, mauvais, néfaste. » G. Cœdès le faisait remonter au sk. *āsru*, *āsrava* qui se dit d'un « écoulement impur », donc un mot du sanskrit bouddhique, ce qui est tout à fait vraisemblable, puisque l'épigraphie témoigne de l'existence du mahāyāna au Cambodge dès les premières années de son histoire. Mais si le sens de *asaru* est sans

équivoque dans les textes de toutes les périodes, sa forme n'en est pas moins insolite, invariable à travers le vieux khmer, que le mot soit attesté comme verbe de qualité ou comme nom d'esclave. En khmer moyen, ce mot noté *āsrū/āsrūv* se lit encore plus souvent dans les textes de morale avec le sens de « impur, mauvais, néfaste, immoral ». Il a subsisté en khmer moderne mais ne s'emploie plus guère. C'est cette forme *āsrūv* qui a suggéré l'idée d'une étymologie sk. *āsru*, *āsrava*. Mais il faut reconnaître la difficulté insurmontable d'ordre phonétique d'insérer vx. kh. *asaru* entre sk. *āsru* et khm. mod. *āsrūv*.

En écartant l'étymologie *āsru*, on ne voit pas à quel autre mot sanskrit remonterait *asaru*. D'un autre côté, il semble aussi difficile de le considérer comme d'origine khmère ou apparenté au khmer, car le *u* final se présente comme une désinence qui dans les noms d'esclaves varie selon le sexe des individus : masc. *asaru*, fém. *asarū*. Le problème est insoluble dans l'état actuel de nos connaissances.

āçraya (4). Sk. « le refuge, l'abri, le support ». En khm. mod. il est devenu un verbe *āsrăy* « s'appuyer sur, compter sur, vivre de, manger ». Il s'associe à d'autres mots pour donner une locution grammaticale qu'on voit de plus en plus sous la plume des journalistes : *āsrăy hetu neḥ*, litt. s'appuyant sur ce fait ou cette cause, c'est-à-dire « à cause de cela, dans ces conditions, en conséquence ».

bhāgya (4). Sk. « fortuné, qui a de la chance ». Ne s'emploie guère maintenant.

caṃceṃ (9). Khm. « Bordure », en l'occurrence « bordure des yeux, sourcils ».

Le khm. mod. le note *ciñcoem* et l'applique aussi au « trottoir ».

cintā (10). Sk. « la pensée, la volition, la préoccupation ». Le khm. mod. le réserve au *rājasabd* et à la langue poétique.

cura (11). Particule préverbale à valeur exhortative. En khm. mod. *cūr* prononcé [co:] ou [co:l].

cya ṫhmā (5). Khm. G. Cœdès a été embarrassé à cet endroit, car le syntagme *cya* (« manger »)-*ṫhmā* (« moment »), à première vue, n'a aucun sens. Si on considère les éléments de la phrase séparément, on pourra essayer de comprendre *oy phala cya* « donner des fruits à manger ». Mais que faire de *ṫhmā* qui est censé terminer la phrase ?

Examinons-le en premier lieu. Il est conservé jusqu'à maintenant dans la langue courante, noté tantôt *ṫhmār* [thma:] ou [thmal], tantôt *ṫhmoer* [thmaə], et usité dans les expressions *ṫhmār neḥ* « maintenant », *ṫhmār noḥ* « à ce moment-là », *ṫhmār ṁān?* « à quel moment ? à quelle heure ? ». Il ne pose donc pas de problème.

Mais *cya* est autrement plus embarrassant et d'après ce que nous avons dit du contexte (cf. *supra*), on ne peut ni lui attribuer le sens de « manger », ni le détacher de *ṫhmā*. La lecture d'autres textes nous a amenée à considérer *cya* comme une gravure défectueuse à laquelle il manque un *r* final. En effet, nous lisons *cyar ṫhmā* dans l'inscription K. 144 (*IC* VII, p. 35, l. 5, XIV[e] siècle) :

saṅsārabartta neḥ ta kra pi chloṅ cyar thmā
(transmigration - ceci - difficile - traverser - au-delà - temps)
« cette transmigration difficile à jamais à traverser ».

Cyar est la forme angkorienne de *cer* « aller au-delà, transgresser », qui est probablement la corruption du sk. *cira* « long ». L'expression *cyar thmā* signifie littéralement « au-delà du temps, indéfiniment, à jamais ». Ici, on voit clairement que toute la phrase est une belle métaphore faisant allusion à la transcendance de la *bodhi*.

Cette expression *cyar thmā* n'a pas survécu en khm. mod., remplacée par *cer kāl* (cf. sk. *kāla* « moment ») de même sens. Mais les éléments *cyar* et *thmā* ont subsisté. Pour *thmā*, cf. *supra*. Vx. khm. préangkorien *cer* > vx. khm. angkorien *cyar* > khm. mod. *cer* « long » (pour le temps) ou « transgresser ». Il a donné un dérivé par infixation *caṃner/caṃnyar* « un long moment, une longue période ».

hai (1, 1, 2, 2, 3, 4, 4, 5). Particule vocative, particule d'adresse : « ô ». Cf. vieux môn *hāy*, de même valeur.

īçvara (2). Sk. « Çiva ». Khm. mod. *īsūr* [iso:] ou [eyso:].

jagat (4). Sk. Sens collectif « le monde », sens partitif « personne, gens ».

Par aphérèse devenu en khm. moy. *gat/găt*, pronom personnel « il, elle », en khm. mod. *gāt'*, normalement pronom personnel 3e sg. ou pl., mais dans la langue familière également pronom 2e sg. ou pl. « vous, toi »[1].

jā (3, 4). Verbe exprimant la nature, la condition, l'état d'un objet ou d'une personne, « être ».

kac (6). « Casser, briser. » Khm. mod. *kāc'*.

kaṃpi (5, 6, 6, 6, 7, 7). Locution formée de *kaṃ* particule prohibitive et de *pi* particule qui exprime la suite, la conséquence des actions présentes. *Kaṃpi* est donc la marque de l'injonctif prohibitif « que... ne » ou « puisse... ne », qui s'oppose à la particule affirmative *leṅ*. Celle-ci qui se rencontre encore en khm. moy. (cf. les *IMA*) a disparu du khm. mod. où elle est remplacée par *oy* (cf. *infra*). Mais la locution prohibitive subsiste sous la forme de *kuṃpī* ou bien *kuṃ oy*. Les deux éléments *kaṃ* et *pi* du vx. khm. subsistent également dans leurs emplois séparés :

— vx. khm. *kaṃ* > khm. mod. *kuṃ*, particule prohibitive ;
— vx. khm. *pi* (cf. *infra*, à *pi*).

kaṃrateṅ añ (5, 6). Litt. « mon-seigneur », désigne un être sacré, en l'occurrence le *mahāvodhi*, qui est l'objet du verbe *pañ*. Ce mot est attesté à l'époque moyenne dans les *IMA* sous la forme *kamrateṅ/kamrateeṅ*. A cette époque il s'appliquait aux princes aussi bien qu'au

(1) Cf. S. Lewitz, *L'accentuation syllabique en cambodgien*, dans *Papers of the CIC Far Eastern Language Institute*, 1968, p. 157 ; *Les pronoms personnels en cambodgien*, à paraître.

Bouddha et aux moines. En khm. mod., il se note *braḥ gamlaeṅ* et ne s'applique guère qu'au Bouddha.

kaṃrateṅ phdai karoṃ (7). Litt. « seigneur de la surface inférieure », c'est-à-dire « le roi » régnant sur « la terre », laquelle s'oppose au ciel qui est « la surface supérieure » *(phdai le)*. Ce composé est tombé en désuétude après la période angkorienne. Mais le composé métaphorique *phdai karoṃ* « la terre » était encore bien connu en khm. moy. dans divers textes. En khm. mod. on le lit dans les traductions et les commentaires des textes pâli, mais il est inconnu de la majorité des locuteurs khmers. Par ailleurs, chacun des éléments est encore très usité séparément :

— vx. khm. *phdai* > khm. mod. *phdai* « la surface, la paroi, le ventre[1] »,

— vx. khm. *karoṃ* > khm. mod. *krom* « inférieur, en bas, au-dessous ».

kamrek (8). « Fait de bouger. » Dérivé de *krek* « bouger » avec l'infixe *-am-*, /m/, à double valeur, soit nominale, comme c'est le cas ici, soit verbale causative. *Kamrek* est devenu en khm. mod. *kamroek* avec la même valeur, tandis que *krek* a été remplacé par une forme à redoublement *kakrek*[2] > *kakroek* [kɒkraək], « bouger, être secoué ».

khlvan (2). « Le corps, le buste, le tronc d'un arbre. » Khm. mod. *khluon*.

krodha (8). Sk. « être en colère ». En khm. mod. *krodh* [kraot] ne s'emploie que dans la langue littéraire ou bien dans le *rājasabd*, et surtout pas pour un éléphant « furieux, en rut » qui se dit plutôt *cuḥ preṅ*, litt. « avec un suintement d'huile ».

kuruṅ (3). « Le roi, le souverain. » En khm. mod. ce mot contracté en *kruṅ* [kroŋ] a pris le sens courant de « ville, cité, capitale », l'ancien sens n'étant conservé que dans quelques rares contextes.

loḥ (11). G. Cœdès a traduit ce mot par « libérer », ce qui ne paraît pas convenir au texte ; et du coup il a rendu difficile l'identification du mot suivant *cura* (cf. *supra*).

En vx. khm. il existe trois homophones :

— *luḥ/lvaḥ/lvoḥ* « arriver à, jusqu'à »,

— *loḥ/lvoḥ* « libérer, racheter ».

— *laḥ... laḥ* « et... et », « soit... soit »,

---

(1) Mr. Jenner se demande : « Does not *phdai* include the sense of « vault, dome », whence the idea of « belly » ? »

(2) Cf. l'inscription du roi du Siam *Ḻdaiy*, dite inscription du Monastère du Bois des Manguiers, en langue khmère, XIV^e siècle, face II de la stèle, dans G. Cœdès, *Recueil des Inscriptions du Siam : I. Inscriptions de Sukhodaya*, Bangkok, 1924, p. 95.

dont on pourrait reconstruire la forme en /loªh/. Les deux premiers sens ne semblent pas convenir au mot *loḥ* de notre texte qui, de surcroît, est un texte tardif en vieux khmer. Si nous considérons le troisième des homophones, nous voyons qu'il s'est conservé en khm. moy. sous la forme *loḥ* avec le même sens et employé tantôt seul, tantôt redoublé ; *loḥ... loḥ*. Ainsi nous sommes amenée à considérer *loḥ* comme une particule finale à valeur distributive qui se rapporte aux deux mots précédents, *svargga* et *manuṣya*, ce qui nous permet de rendre *ta svargga ta manuṣya loḥ* par « que ce soit au paradis ou chez les humains ». Cf. vieux môn *laḥ... laḥ*. Cette particule a totalement disparu du khmer actuellement.

maḥ (10). Marqué d'un point d'interrogation dans le lexique de Cœdès. Ce mot est fréquemment attesté en khm. moy. sous la forme de *moḥ*, mais devenu très rare en khm. mod. Quoi qu'il en soit, son emploi en khm. moy. était assez clair pour permettre au *Vacanānukram Khmaer* de donner les définitions suivantes :

— *moḥ*$_1$: ce qui, tout ce qui ;
— *moḥ*$_2$: impureté, souillure.

Les deux sens conviennent bien à notre dernière phrase. Mais nous optons pour le premier à cause de la phrase sanskrite : *sarvvam yad divyaṃ yac ca mānuṣaṃ* « tout ce qui se rapporte aux dieux comme aux hommes », où *sarvvam yad* correspond tout à fait à *maḥ*.

Il faut souligner en outre que la répétition de *yad... yac ca* corrobore notre interprétation de *loḥ* (cf. *supra*) comme particule distributive.

mahāvodhi (1). Devrait être *mahābodhivṛkṣa* « le grand arbre de l'Éveil, « *Ficus religiosa* ». Khm. mod. *ṭoem bodh(i)* [daəm pọ:].

manuṣya (11). Sk. « l'être humain ». En khm. mod. il a été remplacé par le pāli *manuss* « l'homme », dont la prononciation [mɔnuh] est généralement corrompue dans la langue parlée en [mənɯh]. (Cf. en môn où il est noté *mnih* (Halliday, Shorto) et prononcé [nìh] (Shorto). C'est probablement à travers le khmer que ce mot a passé chez les peuples voisins non indianisés par exemple chez les Bahnars et les Jarai : *mɔnuih* (Guilleminet ; Lafont).

mān (1, 2, 2, 11). La traduction « avoir » donnée par G. Cœdès semble un peu étroite, ne convenant qu'à 1, 2 et 2. Mais *mān* de la ligne 11 exige une définition plus vaste dont la mise au point ne pose plus aucun problème. C'est un verbe qui, employé intransitivement, exprime « l'existence » d'un objet, d'un fait ou d'une action, d'où « être, exister ». Verbe transitif, il signifie « avoir, posséder », ce qui revient à dire aussi que tel objet « existe » chez tel possesseur. *Mān* (11), employé intransitivement, se rapporte au sujet *maḥ ta asaru phoṅ* « toutes les impuretés ». Il faudra donc ici rendre par « toutes les impuretés qui existent chez les dieux et chez les humains... ».

mek (2). « Ramification, bifurcation, branche. » Khm. mod. *maek*.

nau (8). G. Cœdès qui l'a défini comme « signe de l'accusatif » aurait certainement amendé cette définition à l'heure actuelle. C'est une particule conjonctive qui annonce « la matière » d'un discours. C'est à dessein que nous employons le mot « matière » (cf. l'anglais *topic*), car grammaticalement il peut être soit sujet, soit objet d'un verbe. La particule *nau* qu'on peut traduire par « or, quant à » permet de commencer une phrase ou une proposition par un « sujet » ou un « objet » qu'on veut mettre en valeur. En outre dans la même phrase, elle peut être usitée aussi souvent qu'il y a de « matières » à considérer. Elle s'accouple souvent à *rū̆* tout en gardant la même valeur. Cette particule composée *nau ru*, très usitée en khm. moy., s'est parfois contractée en *narū*[1]. En khm. mod. *nau* a donné *nūv* qui est conservé seulement dans la langue littéraire pour marquer le complément d'objet, en cas de besoin.

nitya (3). Sk. « être permanent, éternel » (le texte sanskrit de l'inscription emploie plutôt *sanātana*). Sk. *nitya* doit donc être plus familier aux Khmers que sk. *sanātana*. En khm. moy., il a le sens de « être ou se tenir dans un endroit », synonyme de khm. *nau*. Le khm. mod. lui a substitué la forme pāli *nicc* dans *jā nicc* [ciə nic] « constamment, pour toujours ». La forme sanskrite ne s'emploie que pour les noms propres de personnes, *nity* [nɯt]. Sur le contraire *āṇit/aniccā/aniccaṃ*, voir notre étude dans *JA*, 1967[2].

noḥ (11). Pronom démonstratif remplaçant « ces choses-là » ou « ces choses en question ».

oy (5). Khm. « donner, attribuer ». Même forme en khm. mod., même valeur et même fonction verbale. Mais la fonction grammaticale s'est développée considérablement : conjonction d'attribution, indice adverbial, particule causative, particule injonctive[3].

paṃpat (7, 11). « Faire disparaître, éliminer. » Dérivé du verbe *pal* « disparaître de la vue » (khm. mod. *pāt'*), pourvu du préfixe causatif *pam-*, /bN/.

pañ (5). « Lancer un projectile, tirer un coup. » Khm. mod. *pāñ'* [baɲ].

phala (5). Sk. « le fruit ».

phoṅ (3, 4, 10). Particule finale exprimant le pluriel indéfini, la totalité « tous ». Notée en khm. mod. *phaṅ*, elle exprime :

— le pluriel indéfini, surtout dans la locution *anak phaṅ* « les gens en général », c'est-à-dire « autrui » par rapport à soi-même,

(1) Cf. S. Lewitz, *Recherches... : I. Mots khmers considérés à tort comme d'origine savante*, *JA*, 1967, p. 126-27, § 10.

(2) Cf. S. Lewitz, *Recherches... : II. Mots sanskrits considérés comme khmers*, *JA*, 1967, p. 258-60, § 12.

(3) Cf. également F. Martini, *Le cambodgien (Khmaer)*, dans *Le Langage*, Encyclopédie de la Pléiade, p. 1065.

— la concomitance des actions « en même temps, également » ; c'est la fonction la plus développée,

— comme corollaire de ce qui précède, l'accompagnement et l'appartenance « avec », « être à ».

pi (8). Défini par G. Cœdès comme « particule causale », il était encore tenu comme tel par P. Dupont (1946) qui l'a traduit par « parce que » (cf. K. 235, *BEFEO* XLIII, p. 81, l. 71). Nous connaissons actuellement assez de textes en khmer pour considérer cette définition comme inexacte. Par ailleurs, l'erreur a été également provoquée par un mauvais découpage de phrases des textes en vieux khmer qui n'utilise aucun signe de ponctuation évident permettant d'isoler les propositions et les phrases. *Pi* en vx. khm. exprime la postériorité, l'éventualité d'une action par rapport au moment présent (cf. *supra: kam+pi*). Deux constructions sont à envisager :

— sujet+*pi*+verbe : *pi* exprime l'éventualité, à savoir que le sujet « va » commettre une action ou « est susceptible » d'en commettre une, ou de subir l'action d'un autre ;

— verbe+*pi*+verbe : *pi* exprime un rapport de suite ou de conséquence entre ces actions et peut se rendre par « et, puis, après quoi, donc, alors, pour que, afin de ».

Dans le texte *pi* reliant le sujet *ṭamrya* au verbe *vrac*, il faut entendre « l'éléphant... pourrait piétiner ».
Vx. khm. *pi* > doublets en khm. mod. :

— *pī* [bey] qui s'emploie seulement en composition : *kuṃ pī* (cf. *supra*), *ḷoem pī* « afin de », *gāp' pī* « il mérite de, il faudrait », *doḥ pī* « même si »,

— *poe* [baə], conjonction à valeur conditionnelle « si, au cas où » et temporelle « quand, lorsque » (au futur)[1].

randaḥ (5). « La foudre. » Même mot en khm. mod.

svapna (9). Sk. « Rêve, songe ». Le khm. mod. utilise plutôt l'adjectif verbal sanskrit *supta* sous la forme de *sapt* [sɒp].

svargga (11). Sk. « Le paradis ». Khm. mod. *suorg* [suo:].

ta (1, 2, 2, 2, 2, 3, 3, 3, 4, 4, 4, 5, 8, 9, 9, 10, 10, 11, 11, 11). Cette particule a préoccupé les khmérisants qu'étaient Finot et Martini. Pour Finot, qui était sanskritiste, elle exprime les rapports casuels entre deux termes (datif, génitif, locatif...), tandis que Martini l'a nommée particule d'*inhérence*. Bien que les deux auteurs aient bien pressenti la valeur de *ta*, leurs définitions respectives ne la couvrent pas entière-

(1) G. Cœdès avait pourtant pressenti cela alors qu'il éditait pour la première fois « le Serment des fonctionnaires de Sūryavarman I », en notant au sujet de *pi* « particule de sens mal défini, paraissant avoir ici une valeur finale et indiquer le futur », cf. *BEFEO* XIII, 6, p. 14.

ment. C'est en poussant nos investigations jusqu'en khmer moyen que nous arrivons à une juste définition de cette particule. C'est une particule conjonctive qui relie deux éléments de la proposition dans un *rapport de déterminant à déterminé.* Cette fonction de base posée, nous pouvons en examiner les détails :

a) fonction locative, « à, dans, vers, etc. » : *ta svargga, ta manuṣya,*

b) fonction possessive, « de » : *kuruṅ ta vṛkṣa, āçraya ta jagat,*

c) fonction attributive :

— si le déterminant est de nature verbale (verbe ou proposition), *ta* est suivi immédiatement du verbe : *ta mān, ta nitya, ta bhāgya, ta oy, ta asaru, ta jā,*

— si le déterminant est un nom, *ta* peut s'adjoindre la particule déclarative *gi : ta gi.*

tamrya (8). Mot môn-khmer. « Éléphant. » Khm. mod. *ṭaṃrī* [dɒmrey].

teṃ (1). Mot môn-khmer qui en khm. mod. désigne « le tronc de l'arbre » et au sens figuré « le début, l'origine ; la condition des choses, le fait ». Mais les textes en vx. khm. sont unanimes pour donner le sens concret de « base, souche » plutôt que « tronc » (cf. sk. *mūla* dans *vrahmamūla*), ce qui est beaucoup plus logique, puisqu'en khmer le sommet d'un arbre est dit *cuṅ* « le bout, la fin ».

tiṅ (6). « Herminette, hache. » Khm. mod. *ṭiṅ* [dɣŋ].

trū (6). « Être juste, être exposé à », d'où la valeur de « être, subir » pour un patient. En khm. mod., ce verbe écrit *trūv* a la même valeur.

tut (7). « Brûler, incendier. » Khm. mod. *ṭut* [dot].

vāyu (6). Sk. « le vent ». Il a donné en khm. mod. deux doublets :

— *vāyo* [viəyọ :] ou *braḥ bāy* [preah piəy], termes poétiques pour « le vent »,

— *byuḥ* [phyuh], mot courant pour « la tempête ».

veg (4). Particule adverbiale à valeur de superlatif absolu, « très, trop, extrêmement, etc. ». Khm. mod. *bek* [pẹ:k].

viṣṇu (3). Le dieu « Viṣṇu » est connu actuellement sous le seul nom de *nārāy(ṇ)* [nɔriəy]. Déjà à l'époque moyenne il n'était guère employé. Les poètes glorifiaient Viṣṇu plutôt sous le nom de *Hari.* Ainsi Rāma était nommé tantôt *Nārāy(ṇ),* tantôt *Harī.* Et les noms de règne des souverains khmers depuis cette époque montrent que ces derniers étaient assimilés à *Hari,* dont l'exemple le plus remarquable est le nom du roi Ang Duong : *Hariraks-Rāmā.*

vleṅ (7). « Le feu », considéré ici comme un être sacré, d'où le préfixe *vraḥ.* Khm. mod. *bhloeṅ* [phlə:ŋ]. En ce qui concerne les groupes de consonnes initiales commençant par *v-*, excepté le cas *vr-*, la mutation *v* >*bh, ph* /p/ est régulière, comme le prouve la série suivante :

vṅā « cher, aimé » > *bhṅā* [phŋiə]
vṅya « fleur décorative » > *bhñī* [phɲi:]
vnaṃ « montagne » > *bhnaṃ* [phnum]
vnek « œil » > *bhnaek* [phnɛ:k]
vnūr « monticule » > *phnūr* [phno:]

vnek (8). « Œil. » Le mot malais-môn-khmer *mat/mata* désignant « l'œil » a toujours désigné en khmer « la bouche ». Cette particularité du khmer pose le problème de l'origine du mot *vnek* « œil ». La solution nous a été suggérée par la notion des « ouvertures » du corps, constituées par les yeux, les narines, la bouche, etc. On peut ainsi considérer *vnek* comme le dérivé du verbe *vek*, « séparer, écarter, ouvrir », fait au moyen de l'infixe instrumental *-n-*, /n/. Le mot *vnek* désignant à l'origine une « ouverture » a été appliqué à l'œil qui est une des ouvertures du corps. Un cas similaire est attesté par le siamois où le mot *ṭā* signifie « œil, trou ».

Racine et dérivé ont subsisté en khm. mod. *Vnek* > *bhnaek* (cf. *supra*). *Vek* > *vaek* qui s'emploie pour les rideaux qu'on « écarte », les hautes herbes qu'on « écarte pour se frayer un passage », les cheveux qu'on « sépare pour faire une raie ».

vrac (8). Se dit d'un éléphant furieux, en rut qui piétine et détruit tout dans sa course folle. Khm. mod. *brec* [pręc].

vraḥ (1, 1, 2, 3, 6). Originellement nom signifiant « l'être sacré, l'objet sacré, le seigneur ». Il a aussi servi de préfixe à tous les noms désignant les êtres et objets sacrés, comme c'est le cas ici. L'opinion est partagée pour ce qui est de l'étymologie du mot. Les uns, Indiens et indianistes, optent pour une origine sanskrite (cf. *vara* ou *brahman*). Les autres, linguistes contemporains, penchent plutôt vers une origine austro-asiatique car le mot est attesté dans maintes langues de cette famille. Mais comme les explications fournies sont pour la plupart de nature spéculative, la question est loin d'être résolue. En khm. mod., le nom *braḥ* désigne avant tout le Bouddha.

vṛkṣa (3), Sk. « arbre ». Devenu en khm. mod. *bṛiks* [prɯk] ou bien *bṛiksā* réservé à la poésie, ou gardé seulement dans quelques anciens composés tels que *bodhibṛiks* « Ficus Religiosa » et *pūbṛiks* (corruption du sk. *kalpavṛkṣa*) « *Cassia javanica* Lour ».

yeṅ (8). « Nous ». Khm. moy. *yeṅ* et khm. mod. *yoeṅ*.

ANNEXE

Texte sanskrit

1. vrahmamūla çivaskandha viṣṇuçākha sanātana
2. vṛkṣarāja mahābhāgya sarvvāçraya phalaprada
3. mā tvāçanir mmā paraçur mmānilo mā hutāçanaḥ
4. mā rājā mā gajaḥ kruddho vināçam upaneçyati
5. akṣispandaṃ bhruvos spandan dussvapnan durvvicintitam
6. açvattha çamayet sarvvaṃ yad divyaṃ yac ca mānuṣam.

INSCRIPTIONS MODERNES D'ANKGOR 4, 5, 6 et 7

PAR

SAVEROS LEWITZ

INTRODUCTION

A. *Objet.*

Ces quatre inscriptions forment un ensemble[1] relatant les bonnes actions accomplies par un dignitaire et sa femme. Lui est un *uk-hluoṅ* dont le nom de fonction est *Abhayarāj*. Nous ignorons son nom personnel. Le *uk-hluoṅ* est, d'après le dictionnaire, un fonctionnaire de la classe des *anak ṅār* ou « corvéables », ou *sūdra (sic)* — du sk. *çūdra* —, chargé d'administrer justement ces derniers. Dans l'échelle mandarinale, il se situait donc entre les *uk-ñā* et les *braḥ*. Cette catégorie de fonctionnaires n'existe plus de nos jours.

L'épouse du *uk-hluoṅ* a le titre de *anak-uk*, elle n'a pas de nom de fonction, mais son nom personnel est *Dhamm*, p. *dhamma*.

Voici les œuvres accomplies :

1. Les deux époux ont édifié un *vihāra* qui ne fut achevé qu'au bout de onze ans (de l'année du Lièvre à l'année du Tigre du cycle suivant). Cette œuvre colossale fut suivie par des œuvres « complémentaires » pour ainsi dire, tels que l'édification de statues de Bouddha, la copie de textes canoniques et le don de certains esclaves au sanctuaire (du début à IMA 4, B, l. 13).

2. Construction — ou restauration[2] — d'une tour à quatre faces *(tralaeṅ kaeṅ*, glosé par *pūn muk)* et au toit à cinq étages *(pañcaprāsād)*, accompagnée également d'œuvres complémentaires : fabrication de statues de Bouddha en diverses matières et de ses disciples, installation de reliques, don d'oriflammes, d'étoffes, de nourriture, etc. (de IMA 4, B, l. 14 à IMA 6, A, l. 3).

---

(1) Cf. Aymonier, *JA*, 1900, p. 148-150 ; Id., *Le Cambodge*, III, 3-A, 4-A, 7-A, 8-A 9-B, p. 291 et 295-7.

(2) Cf. l'ambivalence du mot *sāṅ* « édifier ou « restaurer ».

3. Un groupe de religieux s'associèrent au *uk-hluoṅ* Abhayarāj, dont l'épouse était décédée, pour construire une tour à quatre faces (ou bien restaurer la tour mentionnée précédemment), offrir des statues de Bouddha au Braḥ Bisṇulok et finalement célébrer un *maṅgala* ou rite auspicieux.

Chaque célébration fut assistée de témoins (*bejñān* ou *sāksī*) généralement représentés par des religieux.

Chaque récit de bonnes actions s'accompagne d'*ānisaṅsa*, de formules imprécatoires ainsi que de vœux exprimés à l'intention de l'auteur lui-même, de tous les parents des sept générations, des dieux, du roi et des ministres, bref de toutes les créatures des trois mondes. Les modalités de ces formules nous sont déjà connues par les IMA 2 et 3. La seule nouveauté consiste dans un court passage imprécatoire (*sapāṭ*, sk. *çapatha*) répété deux fois (IMA 5 et IMA 6, B, l. 16-21), adressé par le *uk-hluoṅ* Abhayarāj à ses descendants, leur demandant de ne pas « aller à l'encontre » (*tyiṅ*) de ses œuvres, mais plutôt de lui en faciliter l'accomplissement comme Kṛṣṇā et Jālī l'avaient fait pour leur père Vessantara.

Ces passages d'*ānisaṅsa* rappellent singulièrement ceux de l'inscription du roi *Jayajeṭṭhā* (IMA 3), en particulier celui qui va de *sūṃ ltoḥ* à *pandūl hoṅ* (IMA 6, A, l. 41-B, l. 13) reproduit mot pour mot la dernière partie de l'IMA 3 (B, l. 30 à la fin). Ou les deux textes ont été rédigés par le même auteur, ou bien l'auteur du deuxième a copié servilement le premier ? Rien ne nous permet de trancher la question, car l'IMA 3 est muette quant à sa propre rédaction.

En revanche, nous avons le nom de l'auteur des inscriptions IMA 4, 5, 6 et 7. Un bhikkhu nommé *In (indra)*, mentionné dans l'IMA 4, B, l. 14 comme coparticipant des premières œuvres, l'est de nouveau dans l'IMA 6, A, l. 1, comme ayant « gravé l'inscription », œuvre pour laquelle le *uk-hluoṅ* Abhayarāj souhaite lui voir obtenir « la fortune des dieux » (*dibvasaṃmpāt*) et aussi le nirvāṇa. Il est dit en khmer *cah cāṛk* (corruption de *cār cāṛik*), proprement « graver-la chose gravée ». Cela ne nous empêche pas de nous demander si le bhikkhu a bien été lapicide. A l'époque moyenne les religieux étaient à peu près les seules personnes instruites, on le sait. Aussi n'y a-t-il aucune difficulté à considérer le bhikku *In* comme auteur des textes de nos quatre inscriptions, peut-être même de l'IMA 3 (cf. *supra*). Mais pour la gravure sur pierre, il a pu très bien céder la place à un lapicide de métier.

B. *Langue.*

Il y a peu de chose à ajouter à ce qui a été dit à propos des IMA 2 et 3.

Le texte est peu original puisqu'il reproduit même une partie de l'IMA 3, là où les sujets sont d'ordre général.

L'orthographe des mots est réellement défectueuse par son incohérence.

Quelques remarques toutefois semblent intéressantes.

1. L'auteur fait un usage abusif de la lettre *h* à la finale des syllabes ouvertes, en guise de virāma, quel que soit le noyau vocalique de ces syllabes. Ainsi :

IMA 4, 5, 6 et 7	Vx. khm.	Khm. mod.
khaeh « mois »	*khe*	*khae*, khae
thmah « pierre »	*tmo/thma*	*thma*, thmɒ:
thveh « faire »	*tve*	*dhvoe*, thvə:
cah « année du Chien »		*ca*, cɒ:
slāh « arec »	*slā*	*slā*, sla:
aṃmlūh « bétel »	*aṃlo/aṃlu*	*mlū*, məlu:
leh « sur, au-dessus »	*le*	*loe*, lə:
cah « graver »	*cār*	*cār*, ca:
saṃnah « plomb »		*saṃṇa*, sɒmnɒ:
jheh « bois »	*jhe*	*jhoe*, chə:

2. Deux nouveaux signes-voyelles composés : ើ *oe* et ឹ *ị* :

Vx. khm.	Khm. moy.	Prononciation moderne
tve	*thvoe*	thvə:
dik	*dịk*	tɯk

3. L'auteur a noté pour le mot « sept » *prāṃbyil*, *prāmbil*, qui correspond à la prononciation actuelle de Phnom-penh et du sud du Cambodge, alors qu'on attendait un *r* final qui doit reproduire la prononciation du nord-ouest du Cambodge, puisque nous sommes à Angkor même. Cette orthographe *prāṃbil* a apparu une fois en vieux-khmer alors que la forme normale était *prāṃvyar*. On se demande si l'auteur parlait un autre dialecte que celui-ci du nord-ouest et quel était ce dialecte ?

4. Pourtant sa façon de noter *b* (assourdi en khmer en [p]) suggère qu'il était de cette région voisine du Siam. En effet il utilisait *bh* alors qu'on attendait *b*, et l'on sait qu'en siamois l'occlusive labiale sonore après avoir perdu sa sonorité a donné une occlusive labiale sourde aspirée [ph]. Ainsi on voit écrit : *bhim* « image » (sk. *bimba*) au lieu de *bimb* ; *bbhūk* « groupe » (vx. khm. *vvak*) au lieu de *buk* ; *ābbhūk* « père » au lieu de *ūbūk*.

L'auteur serait-il finalement un khmer du centre mais influencé par la culture siamoise ?

TEXTES

IMA 4

- A -

(1) anak mhāsăgharāj braḥ dharmmakhet jūy[1] a(2)numodnā jā bejañān[2] (3) anak mhāsăgharājj braḥ smett[3] jūy anamodnā (4) sabbhamastu 1488 sak khāl anaksatr[4] puramī[5] (5) ket khaeh mārggasīr brahaspatībār // mangi (6) ak hlūṅ[6] abhaiyarāj nu anak ak dharmm mā(7)n citr[7] saddhā sāṅ braḥ vihāraspāt[8] noḥ (8) aṃbī chnāṃm thoḥ kāl ak ñā[9] oṅ luḥ ta(9)l chnām khāl anak braḥ ūṅkār brītr nīrbvā(10)n[10] debv[11] srec // gāt lak[12] khlūn dāṅ phtīy (11) prabann[13] jā subarṇṇavīlepp pīt braḥ aṅ a(12)ṭṭhārass[14] nu braḥ thmaḥ braḥ aṅg 5 braḥ mās 1 (13) braḥ prāk 1 sāṅ braḥ caiyatīy[15] braḥ srīy (14) mhābodhī sāṅ braḥ abhidhamm mhājāt // ca(15)pp surec debv[11] pañccuḥ semā papūs[16] ā(16)tmā sarddhā yok dāsā dāsī khñaṃm çrīy[17] (17) khñaṃm prūs jhmoḥ ā cān 1 ā kaev 1 (18) me sut 1 me an 1 me naiy 1 me sar (19) 1 me ras 1 me sam 1 me haṅ 1 me gā(20)m 1 ā nok 1 ā kan 1 ā saen (21) ā srīy 1 ā jot 1 rī ñom dāṅ aṃ(22)pāl neḥ syiṅ[18] thvāy jā ñom braḥ buddha(23)rupp nov saṃmrāpp braḥ vihār neḥ//ri jī (24) dāṃṅ 3 neḥ gāt yok jā cov aṃbīy gra(25)hās[19] mok pampass[16] jā barṇṇāsram oy (26) nov saṃmrāpp braḥ vihār neḥ//ūy anak (27) mhāther ūdaiyakathā graṅ raksā ñom (28) dāṅ neḥ doḥ braḥ mhāther ūdaiyakkathā (29) bvuṃpūs[16] sot saṃner dāṅ 3 neḥ doḥ mpī[20] (30) saṃner neḥ nā mūy pūs parapūr pān upasa(31)mpāt ūy graṅ is[21] ñāt gāt (32) dāṅ aṃpāl neḥ viṅ tāṅ braḥ mhā(33)ther ūdaiyakathā viṅ//rī (34) co hlūṅ vaṅsābhinet[22] nū (35) co braṃm ūy jūy

- B -

(1) raksā kuṃmpi oy anak nindā pae(2)t paen[23] vā oy antarāy dān braḥ buddharub (3) noḥ ley // doḥ ppi mān poṅ ph-uṇ kūṇ (4) kmūy prāṃbyil santān kalyānamit sra(5)leñ mān daṃnepp khsatrādhirāj nū rāja(6)kūl mantrīy caturaṅ senāpatiy subhā (7) suthān kti doḥ ppi geh mok aṅ(8)var gatiy thveh oy antarāy dān braḥ (9) buddh neḥ anak dāṅ aṃpāl noḥ oy (10) dov nov caturāpāyabhū[m]guḥ mhāaviciyana(11)rak kuṃppi oy braḥ buddh aṃpāl khsaec[24] kuṃppi (12) pros anak noḥ pān ley // idaṃ meva dānaṃ (13) sabvañutañāṇṇaṃ pathdhi-

---

(1) juoy. (2) bejñān, sk. vaijñānika. (3) sumedh, sk. sumedha. (4) naksatr, sk. nakṣatra. (5) pūrmī, sk. pūrṇamā. (6) uk-hluoṅ. (7) citt, sk., p. citta. (8) Sk. vihāra-āspada. (9) uk-ñā. (10) anak braḥ oṅkār prītinibbān. (11) doep. (12) A lire lek au lieu de lak, khm. mod. loek. (13) ptī prabandh, sk. pati et vx. khm. prapvan. (14) aṭṭhārasa. (15) cetīy, sk. caitya, p. cetiya. (16) pampuos. (17) srī, sk. strī. (18) sịṅ, vx. khm. syaṅ. (19) grahasth, sk. gṛhastha. (20) doḥ pī. (21) as', vx. khm. is. (22) vaṅsābhinīti (?). (23) pīet-pīen. (24) khsāc', vx. khm. khsac.

vidhaṃ sapaccayo hotu[1] (14) // anak co bis[2] in jū[y] sāṅ sūm lek sasnā (15) sabbhamāsatu 1502[3] sak anakhsatr chnām cah[4] khae(16)h pas[5] parami[6] roc ādit ok hlūṅ abhaiyarā(17)j mān cit sārddhā sāṅ prāsātr[7] thmá 1 tra(18)laeṅkaeṅ nu braḥ buddharup thmá 4 dukkh pa(19) ñaprāsātr[8] buddharup samnáh[9] 1 braḥ samrī(20)ti 1 braḥ doṅ taeṅ 1 bhim[10] braḥ buddha(21)rup ti[11] 1 braḥ bhlūk 1 braḥ can 1 braḥ mogalān braḥ sāriput braḥ paddh[12] 1 pa(22)ñccuḥh braḥ ddhāt oy dān paṅgan kat daṅ[13] (23) thvoe chāt oy dān pāy dịk saṃbūt[14] mās prā(24)k nū slāh aṃmlūh[15] krāyā pañcayec // nū (25) tejāḥ phalānisaṅ neḥ caṃmren is bbhū(26)k[16] debatā phoṅ dāṅ hlāy i leh[17] ta(27)l aghanisebrahṃm[18] caṃren dov kkhassata(28)tradhīrāj[19] rājakūl rājamantri cata(29)raṅ senāpattī[20] nū mtāy ābbhū(30)k[21] nū poṅ ph-un kūṇ //

- C -

(1) ana[k]cauv bhikkh aṃm anak sit[22] jā sāk(2)sī baejañān otaṃm[23] jūy anamodnā // (3) kamūy prāmbil santān kalañāna(4)nūmīt[24] sraṃleñ[25] nū anak ta mān gūn sappa(5)rus[26] báhbaeṅ[27] cañcim doḥ anak aṃmpā(6)l neḥ vaṅveṅ dau ai ta catarāpā(7)yabhūm guḥ oy anak aṃmpāl neḥ (8) oy rroc lae[ṅ] bhaiy caturāpāy (9) banarāy nū tribhidhasaṃmpāt sampūr viṅ (10) hoṅ//nū tejāḥh phalānisaṅ neḥ jū(11)ṇ dov satv narak phoṅ dāṅ hlāy ta(12)l avicinarakabhūm guḥ nu tejāḥh phalānisaṅ (13) neḥ jūn dau satv narak dāṅ hlāy tal da(14)sasahasacakrabāl hoṅ // gāt sūm jā a(15)pāsakarat[28] naiy braḥ sriāramaitrī[29] bodhisa(16)t lek sāsnā citr[30] sarddhā pān pūs[31] kān toy (17) braḥ vīnaiy ket dvetriṅsamhāparasalāk[32] // kuṃmpi (18) oy thay saṃmpāt ley sūm dov ket anak (19) ta mān trakūl santān yas isvar[33] sūm mān (20) hatthirat ājānaiyarat[34] sūp[35] kaev sabvaṃ dī tá (21) rat sūm mān āhār dibv sabvat[36] dibv bre(22)m brāy[37] 3 juṃm jāy sapañatañā(23)ṇaṃ paceyo hotu[38]

---

(1) idaṃ meva dānaṃ sabbaññūtāñāṇaṃ paṭividdhaṃ sapaccayo hotu. (2) bhikk, p. bhikkhu. (3) A corriger en 1508 qui est l'année du Chien. (4) ca. (5) puss, sk. puṣya. (6) pūrmī, sk. pūrṇamā. (7) prāsād. (8) duk pañcaprāsād. (9) saṃṇa. (10) bimb, sk. bimba. (11) ṭī, vx. khm. ti. (12) paṭ, sk. paṭa. (13) kāt' daṅ'. (14) saṃbat'. (15) slā mlū. (16) buok ou babuok. (17) e loe. (18) akaniṭṭhabrahma. (19) ksatrādhirāj. (20) caturaṅgasenāpati. (21) ūbuk. (22) siddh, sk. siddhi. (23) uttam. (24) Sk. kalyāṇamitra. (25) saṃlāñ'. (26) mān guṇ sappuras. (27) paṃbeñ. (38) upāsakaratn. (29) siāryametrī, sk. çrīārya-maitrya. (30) citt, p. citta. (31) puos. (32) P. dvattiṅsamahāpurisalakkhaṇa. (33) yas aisūr, sk. yaça-aiçvarya. (34) ājāneyyaratn, sk. ājāneya-ratna. (35) sūm. (36) saṃbat'. (37) prem-brāy, sk. prema-khm. brāy. (38) sabbaññūtāñāṇaṃ paccayo hotu.

IMA 5

(1) nehh anak ak hlūṅ apbhaiyarāj mān bāk (2) ssapāṭ ṭhā[1] doḥ kūn añ eṅ ktiy kmūy (3) añ kti doḥ cov añ jā braḥ săgh ktiy (4) jā grahās[2] kti is kmūy kūn cov dāṅ (5) neḥ añ bvuṃm oy tyiṅ[3] ley oy (6) bambveñ tūc krisnā jāliy tal (7) cūl nirbvān hoṅ //

IMA 6

- A -

(1) anak cov bhikkh in jūy sāṅ hey cah cāṛk[4] (2) phoṅ sūṃ pān svo[y][5] dibvasaṃmpāt hey sūṃ pān (3) cūl nirbvān jā pan-is[6] hoṅ // (4) sȧbvamastu[7] 1521 sakk kur anakkhsatri[8] purami[9] ket khae(5)h māgghasir[10] brahaspattibār[11] mangi ok hlūṅ abbhairāj (6) nu anak cov bhikkh sar ok pāk khāv mok nā sṭhān braḥ bisnū(7)lokta jā[12] sṭhān juṃnuṃm naiy debvatā mahākhsetr[13] ma(8)hābrahṃmarasi[14] siddhisakti nu debvarăks pitaragaṇ phoṅ (9) syiṅ juṃnuṃ sumukkatā[15] // yeṅ khñuṃm mān citt sārddhā sā(10)ṅ prāsādd pūn muk nu braḥ thmȧh braḥ samnȧh adisṭhān jā (11) braḥ bisnūlok // surec hey debv[16] yeṅ khñuṃm rantāp krayā (12) pūjā saṃrap gi pi niman braḥ săgh phoṅ gi asthārasăgh[17] (13) ta draṅ catupārisuddhisil mok thve maṅgal aṃbal nu sa(14)rbv phlae jheh nu bhñi gandh krāyā phoṅ toy nu yathāsā(15)str tempi panluḥ do ta braḥ ñāt pitar phoṅ kaṃluṅ sȧ(16)pasantān[18] nu sarbv satv phoṅta lanliṅ no ai ta caturāpā(17)yabhūm toy leh rvvūc tal akkhaniṭṭhabrahṃm toy kro(18)m rvvūc tal avaci[19] toy khāṅ rvūc tal dasasaharssacakrāvā(19)ḷ // neḥ saphalānisaṅs nai ok hlūṅ abbhairāj (20) man kattañu kattavedi khñuṃm jūn kusal phal puny neḥ (21) caṃren anak phoṅta aṃpāl neḥ doḥ pi anak phoṅta (22) aṃpāl neḥ vaṅveṅ do lanlyiṅ ai ta citurāpāya(23)bhūm[20] guḥ no tejaḥ phalānisaṅs neḥ sūṃ laṃtoḥ (24) oy rvvūc laeṅ bhaiy caturāpāy do bannarā(25)y ai tribidhasaṃmpat saṃmpūrṇn viṅ doḥ pi ana(26)k phoṅta aṃpāl neḥ pān smoḥ chboḥ do svoy di(27)byasaṃpāt saṃmpūrṇn hey no tejaḥ phalānisa(28)ṅs neḥ sūṃ do caṃren dibyasaṃmpat viṅ saṃmpūrṇn (29) bvibarddh[21] mūy sār luḥ pān cūl ta pad moks mahā(30)nagar nibvān jā pan-is hoṅ // Θ pabitr no te(31)jaḥ nai samtec brah mahāçrīratnatrai paramapabitr nu (32) tejaḥ siddhisakti nai debvatā mahākhsetr phoṅ (33) nā groṅ pranipăt braḥ sāsnā neḥ sūṃ jrom răks o(34)k hlūṅ abhairāj neḥ sūṃ caṃren braḥ baramaṅgal ska(35)l tem saṃṛddhi sṭhir dighāyuḥ

---

(1) mān bāky spath thā. (2) grahasth. (3) tịṅ. (4) cār cāṛik. (5) soy, vx. khm. svey. (6) paṅ-as'. (7) Sk. çubham astu. (8) naksatr. (9) pūrmī, sk. pūrṇamā. (10) migasir, sk. mārgaçira. (11) Sk. bṛhaspativāra. (12) braḥ bisṇulok ta jā. (13) mahāksetr, sk. mahākṣetra. (14) Sk. mahābrahmarṣi. (15) Sk. saṃmukha-gatā. (16) doep. (17) Sk. aṣṭha-ārya-saṅgha. (18) Sk. saptasantāna. (19) avīci. (20) caturāpāyabhūmi. (21) bibarddh, sk. vivardhana.

luḥ tal sukkh sū(36)sthādhikār[1] bibarddh mūy sār laeṅ pān pūs[2] saṃnak ta (37) braḥ sāsthā[3] otpā[4] pranipātt krit toy braḥ pandūl (38) hoṅ nu phalānisaṅs neḥ sūṃ toy nū caṃna(39)ṅ ok hlūṅ abbhairāj hoṅ // ūdis kusal phal pho(40)ṅ do gi debvatā mahākhsetr[5] nu pittaragaṇ phoṅ sūṃ (41) ltoḥ laeṅ sarbv dukkh sarbv sok sarbv rog sarbv

- B -

(1) bhai sarbv caṅre[6] sarbv oppadraby[7] antāray phoṅta nānā(2)-prākāryy sūṃ caṃren sarbv sukkh sústådhikār[8] bi(3)barddh mūy sār is kāl ta luṅgh hoṅ // sūṃ jhnaḥ sarbv satrū (4) phoṅ ta saṃmūdāy[9] doḥ pi mān rājasatrū phoṅ sá[10] dis pi (5) mān cit git nu mok pyet pyen kambujades neḥ nu (6) mok raṃlāṅ sāsnā braḥ mahāsarikadhātu[11] guḥ no tejaḥ (7) phalānisaṅs neḥ sūṃ debvatā phoṅ pantan[12] citr[13] rājasa(8)trū noḥ kaṃpi oy mok pyet pyen kaṃmbujades nu (9) braḥ sāsnā braḥ mahāsārakadhātu[11] ley sūṃ rāstr pho(10)ṅ aṃpāl kaṃluṅ kåmbujades neḥ nu sukkh khsem khsā(11)n kaṃpi mān calācalni[14] ley // pabid[15] sūṃm chut2 (12) roḥ sādhupraṇidhāṇ neḥ roḥ braḥ mahāsarbvajña(13)buddh krateeṅ[16] yeṅ saṃtec pandūl hoṅ // Θ(14)nu saṃmbvot[17] pos braḥ aṅ daṅ chāt ias[18] kusal dāṅ aṃpāl (15) neḥ jūn dov anak ok dhār[19] // (16) neḥ anak ak hlūṅ apbhaiyarājj mān bvāk spipāṭ ṭhā[20] doḥh kūn añ eṅ gtīy[21] kmūy añ gtiy (18) doḥh cov añ jā braḥ săgh gtiy jā grahās[22] (19) gtiy is kmūy kūn cov dāṅ neḥ añ bvuṃ ūy (20) tyiṅ[23] ley ūy bambveñ dān neḥ tūc krisnā jā(21)līy tal cūl nirbvān hoṅ (22) gti nai debvatā (23) braḥ sāsnā neḥ sūm jrom raksā ak hlūṅ abhaiyarāj (24) sūm caṃmren braḥ baramaṅgal skal samṛddhi sṭhir dighā(25)yuḥ luḥ tal sukkh bibarddh mūy sār sūm pān pūs[24]

IMA 7

(1) sabvamasatu jaiyāsaditirek[25] 1544 cah[26] na(2)ksatr khae bhadraputr[27] 15 roc thṅaiy a(3)...sā(4)raddhā sūm luh prāddhanā[28] smoḥh caboḥh[29] (5) pān dan braḥ sīāramaitrīy bodhīsatv (6) braḥ aṅg mok trās dhammi thmī sūm pān jā (7) braḥ bud hoṅ.

---

(1) Sk. svasti-adhikāra. (2) puos. (3) sāstā, sk. çāstr. (4) ussāh, sk. utsāha. (5) mahāksetr, sk. mahākṣetra. (6) caṅrai. (7) upadrab, sk. upadravya. (8) Sk. svasti-adhikāra. (9) samdāy, sk. samudaya. (10) à lire sabb, p. sabba. (11) mahāsarīrikadhātu. (12) pandan'. (13) citt, p. citta. (14) calācal ni. (15) pabitr, sk. pavitra. (16) kaṃrateṅ. (17) sambhot, sk. p. sambhoti (18) as'. (19) anak-uk Dharm. (20) mān bāky spath thā. (21) ktī, sm. kă tī. (22) grahasth, sk. gṛhastha. (23) tịṅ. (24) puos. (25) sk. jaya-yasa-adi-atireka. (26) ca. (27) bhadrapad. (28) prāthnā, sk. prārthanā. (29) chboḥ.

TRADUCTION

IMA 4

- A -

(1-6) Le mahāsaṅgharāj Braḥ Dhammakhett[1] et le mahāsaṅgharāj Braḥ Sumedh ont accepté avec joie d'être témoins[2] (de l'œuvre accomplie) en l'an 1488 çaka[3], année du Tigre, le jeudi jour de pleine lune du mois de migasīr. (6-10) Le uk-hluoṅ Abhayarāj et la anak-uk Dhamm, mus par leur foi, ont commencé la construction de ce monastère en l'année du Lièvre, au temps du uk-ñā Oṅ et l'ont achevée en l'année du Tigre (au temps du) anak-braḥ-oṅkār Prītinibbān. (10-14) Les[4] deux époux ont eu le mérite[5] de se procurer de l'or dont ils peignirent une statue de Bouddha de dix-huit coudées[6] ; (ils firent également) 5 statues de Bouddha en pierre, une en or, une en argent ; ils édifièrent un cetīy, plantèrent un Figuier sacré, firent copier l'Abhidhamma et le Grand Jātaka[7]. (15-23) Ceci accompli, ils plantèrent des sīmā. Ils[8] entrèrent

---

(1) M. B. K. hésite entre deux lectures : Dhammakhetr *(sic)* et Dhammalikhit, suggestions *a priori* aussi valables l'une que l'autre. Mais dans une des inscriptions qui suivent, le nom du même mahāsaṅgharāj est noté *Dhammakhitti*. La syllabe *-li-* n'étant notée nulle part, nous préférons nous en tenir au p. *dhammakhetta* « champ de la Loi ».

(2) *Bejañān* ou *vejñān*, sk. *vaijñāna* ou *-ika*, signifie « personne compétente », surtout en matière spirituelle et rituelle, invitée à présider une cérémonie ou à être témoin de bonnes œuvres. Dans ce dernier cas, il est synonyme de *sāksī* (sk.) ou *sakkhī* (p.). Aujourd'hui, il est hors d'usage.

(3) *Sabbhamastu*, p. *subham* et sk. *astu*, signifie « que le succès soit ! ». C'est une ancienne coutume de commencer un récit par une invocation ou par une formule auspicieuse plus ou moins longue, suivie par la date du récit. La formule *subham astu* était d'un emploi si courant qu'elle a fini par faire corps avec l'énoncé de la date lui-même.

(4) *Gāt*, sk. et vx. khm. *jagat* « monde, personnes », a acquis en khmer moyen une deuxième fonction, celle de pronom personnel 3e sg. ou pl. Cf. S. Lewitz, L'accentuation syllabique en cambodgien, *Papers of the CIC Far Eastern Language Institute*, Ann Arbor, 1968, p. 157.

(5) *Lak khlūn* « vendre soi-même, se vendre » est certainement une erreur de gravure. Le lapicide aurait dû oublier un signe devant *lak* qui aurait donné *lek* « lever, élever ». *Lek khlūn* signifie « s'élever moralement par certaine prétention ou par de bonnes actions », sens qui convient bien au passage examiné.

(6) *Aṭṭhārass*, p. *aṭṭhārasa*, signifie « dix-huit » ou bien « ayant dix-huit coudées de hauteur ».

(7) Le mot *sāṅ* s'appliquant à toutes sortes de bonnes œuvres, nous l'avons traduit par « faire copier » lorsqu'il a pour objet les ouvrages canoniques. Mais on pourrait aussi bien comprendre « faire réciter l'Abhidhamma et le Grand Jātaka », ou encore « écouter prêcher », car ce sont tous des actes méritoires.

(8) J'ai rapporté le verbe *papūs ātmā* aux deux époux, alors que Aymonier le fait seulement au mari (*Le Cambodge*, III, p. 291), parce que l'unique pronom *gāt* peut être employé soit au singulier soit au pluriel et que le texte ne donne aucune autre précision. Par ailleurs les autres textes de la même époque nous apprennent que les femmes pouvaient entrer en religion aussi bien que les hommes.

en religion[1]. Remplis de foi, ils offrirent[2] comme serviteurs des images de Bouddha attachés à ce monastère leurs propres esclaves, hommes et femmes, nommés ā Cand, ā Kaev, me Suddh, me An, me Nai, me Sa, me Ras', me Sam, me Haṅs, me Gāṃ, ā Nok, ā Kan, ā Saen, ā Srī, ā Joti. (23-26) Quant aux trois (autres) serviteurs[3] qu'ils avaient adoptés comme petits-fils lorsqu'ils étaient laïcs, ils les firent entrer en religion en qualité de *varṇāsram*[4] attachés à ce vihāra. (26-33) Ils les confièrent aux soins du mahāther Udayakathā qui les reçut comme novices. Lorsque l'un de ces derniers recevrait l'upasampadā[5], il serait chargé à son tour[6] de la tutelle de tout son groupe[7] à la place du mahāther

---

(1) *Ātmā* « soi » s'emploie comme particule verbale exprimant la voix réfléchie (cf. la particule khmère *khlūn/khluon.*).

(2) *Syiṅ*, vx. khm. *syaṅ*, est une particule à valeur conjonctive reliant le sujet au verbe (action ou qualité). En khm. mod. cette fonction n'est conservée que dans les textes littéraires. Dans la langue courante, *syiṅ* devenu *sịṅ* est un adverbe qui signifie « presque ».

(3) *Jī*, vx. khm. *aji* « ancêtre », est devenu polyvalent en khmer moyen. Il signifie aussi « jeune homme », comme c'est le cas ici, par suite peut servir d'appellatif. On verra dans d'autres inscriptions qu'il désigne en plus les femmes vénérables par leur âge ou leur condition religieuse. Actuellement le premier sens est désuet, seul le second est bien connu ; le mot *yāy jī* ou *ṭūn jī* signifie « une religieuse ».

(4) Le mot *ñom* est actuellement un terme employé par un religieux pour parler de ses parents, c'est-à-dire « père et mère » ou pour parler à eux. Par extension il désigne l'entourage laïc d'un monastère. On a parfois considéré *ñom* comme le doublet de *khñuṃ* « esclave ». Au point de vue phonétique l'hypothèse est valable, car même au niveau d'un groupe de consonnes à l'initiale d'un mot la première consonne non accentuée peut s'affaiblir et même se détruire au profit de la seconde. Mais au point de vue sémantique il semble trop hasardeux de rapprocher les deux mots, car *ñom* désigne « les affranchis » placés en tutelle dans des monastères.

Parmi ces *ñom* quinze furent affectés, comme simples serviteurs, à l'entretien des statues de Bouddha. Mais trois autres jeunes gens *(jī)*, par une faveur spéciale du maître, puisqu'ils étaient considérés comme ses petits enfants *(cov)*, entrèrent en religion et devinrent par là *barṇāsram*.

La question se pose de savoir quelle est la condition d'un *barṇāsram*. M. B. K. a lu *bhed sram(aṇa)* « en qualité de samaṇa » (note 25, p. 145), interprétation difficile à accepter à tous les points de vue. *Barṇāsram* est mentionné dans d'autres inscriptions dans des contextes très proches de celui-ci. Toutefois l'IMA 18 parle d'une esclave femme au lieu d'un homme, nommé *me Mok*, affranchie et devenue *barṇāsram* sans qu'il soit question d'une entrée en religion.

Barṇāsram vient indubitablement du sk. *varṇāçramavant* « qui appartient à un *varṇa*, c'est-à-dire à une caste ». En khmer, c'est un substantif qui désigne un « homme libre » par opposition aux esclaves qui sont en dehors des castes. Dans ces conditions, il faudrait concevoir plusieurs catégories d'affranchis à l'époque moyenne :

1. Esclaves complètement affranchis, en particulier par l'acte d'entrée en religion — car on ne peut recevoir un homme non libre dans le saṅgha —, et appelés *barṇāsram*.

2. Esclaves qui, une fois affranchis, restent attachés au service des monastères (*ñom* ou « serviteurs ») ou du roi (*brai* ou « corvéables » ; cf. les inscriptions ultérieures).

Nos connaissances s'arrêtent là pour le moment, faute d'autres détails dans les textes que nous possédons.

(5) C'est-à-dire lorsqu'il deviendrait *bhikkhu*.

(6) *Viṅ*, vx. khm. *viṅ* « revenir » s'est ajouté en khm. moy. une fonction secondaire, celle de complétif verbal exprimant « le retour, le renouvellement, une préférence ». Cf. khm. mod. *viñ*.

(7) *Ñāt* a ici le sens spécial de « groupe de laïcs attaché à un monastère ou fréquentant un monastère ». Aujourd'hui un moine désigne l'entourage laïc de son monastère par les locutions *ñāt ñom* ou *ñom vatt* (cf. *supra*, n. 4).

Udayakathā. (33-) Le cau-hluoṅ Vaṅsābhinet et le cau Brahm[1] furent priés

- B -

(-3) de veiller sur ces serviteurs[2] et ces statues de Bouddha pour éviter tout blâme, mauvais traitement et destruction. (3-12) Si des parents des sept générations[3], des amis très chers, mieux que cela[4] si le roi ou les membres de la famille royale, les ministres, qu'ils agissent en qualité de chefs d'armée ou de présidents de cour[5], ou qu'ils viennent nous inciter par des prières à détruire ces statues de Bouddha, qu'ils aillent tous séjourner dans les quatre domaines de la souffrance et dans le grand enfer Avīci. Que les Bouddha, fussent-ils aussi nombreux que les grains de sable, ne puissent sauver ces êtres. (12-13) Que ces dons soient pour moi la condition de l'Omniscience pénétrante[6] ! Le bhikkhu Ind a aidé dévotement à cette œuvre pieuse accomplie en l'an 1508 çaka, année du Chien, le dimanche jour de pleine lune du mois de Puss. Le uk-hluoṅ Abhayarāj, rempli de foi, a bâti[7] une tour de pierre à quatre faces, fabriqué 4 statues de Bouddha de pierre déposées en cette tour au toit à cinq étages, une statue de Bouddha en plomb, une en bronze, une en laiton[8], une[9] en terre, une en ivoire, une en bois de santal[10],

---

(1) *Cau* ou *cov*, sm. *cau*² « le chef », est à distinguer de son homonyme khmer (mêmes graphie et prononciation) qui signifie « le petit-fils ». Ici, il est un titre de petits fonctionnaires vraisemblablement inférieur à *ak°*.

(2) *Vā*, vx. khm. *vā* appellatif d'esclaves mâles, est devenu en khm. moy. un pronom personnel, 3e sing. ou pl., à valeur dépréciative.

(3) Sur le mot *prāṃbyil* « sept », cf. Introduction, B, 3.

(4) *Daṃnepp*, vx. khm. *daṃnepra* « à commencer par ».

(5) *Subhā* est la corruption de *sabhāpati* déjà attesté en vx. khm. *Suthān*, sk. *sthāna*, signifie « l'état, la condition, la qualité, etc. ». *Kti*, sm. *kă*⁸ *tī*, est une particule finale exprimant l'alternative, « ou... ou, soit... soit ».

(6) La phrase *idaṃ... hotu* sert de formule d'un vœu rencontré fréquemment dans les textes depuis l'époque moyenne jusqu'à nos jours. Comme on peut le constater facilement, elle est rédigée en un pāli incorrect, comportant même un mot hybride *(pathdhividhaṃ*, alias *paṭividdhaṃ* au lieu de sk. *pratividdhaṃ* ou de p. *paṭivijjhaṃ)*. Son contenu n'en est pas moins très clair. Les upāsaka souhaitent que leurs œuvres méritoires, en particulier leur don *(dānaṃ)*, soient la condition *(paccayo)* de l'Omniscience *(sabbaññūtāñāṇaṃ)* ou du nirvāṇa.

La plupart du temps, cette formule est donnée à la fin des textes ou des chapitres en un résumé de deux mots, *paccayo* et *hotu*, dont voici quelques variantes : *paccayo hotu, paccayo hontu, saṃpaccayo hontu*. Dans notre inscription même elle est reprise à C, 23 en *paceyo hotu*.

Grâce à l'obligeance de M. Nhieuk Nou, nous avons pu obtenir du Vénérable Dhammavarottam — de son vrai nom *Tuṅ Jhuon* — des précisions sur les conditions d'usage de cette formule à l'heure actuelle. Les upāsaka continuent de souhaiter soit l'omniscience, soit l'état de sainteté et par suite le nirvāṇa, par les mêmes types de formules exprimées en un pāli correct. Les voici respectivement :

1. Idaṃ vata me dānaṃ sabbaññūtāñāṇassa paṭivijjhassa paccayo hotu.
2. Idaṃ vata me dānaṃ āsavakkhayāvahaṃ hotu.

(7) *Sāṅ* « bâtir » ou « restaurer ».

(8) *Doṅ taeṅ*, sm. *daṅ teeṅ* (proprement « or rouge »), désigne « le laiton ».

(9) *Bhim*, sk. *bimba* « image », a donné en khm. mod. *bimb* « représentation sous forme d'image » et *bumb* [pum] « modèle, moule ».

(10) *Can*, sk. *candana*, s'applique au Cambodge à plusieurs espèces odoriférantes tels que

(des statues de) Moggalān et de Sārīputr, une image de Bouddha peinte sur toile. Il déposa les saintes reliques (dans le cetīy), fit des dons généreux[1], coupa des oriflammes, fabriqua des parasols, fit don de nourriture[2], d'étoffes, d'or et d'argent, de bétel et de noix d'arec et fit des oblations des cinq sacrifices. (25-29) L'avantage de ces mérites, en vertu de leur puissance ardente, est adressé à tous[3] les dieux régnant là-haut jusqu'à l'étage supérieur de Brahma, au roi et à sa famille, aux ministres, chefs d'armée, aux parents, aux frères et sœurs et aux enfants.

(C 1-2) Le bhikku Aṃ et anak Siddh furent les témoins éminents (de ces œuvres pies) et en partagèrent la joie. (3-10) Tous les descendants[4] durant sept générations, les amis les plus chers, les bienfaiteurs qui ont élevé avec générosité[5] (le donateur), si toutes ces personnes se sont égarées dans les quatre domaines de la souffrance, qu'elles puissent maintenant s'en libérer et qu'elles reviennent jouir pleinement de la Triple Fortune. (10-14) L'avantage de ces mérites, en vertu de leur puissance ardente, est adressé à toutes les créatures de l'enfer jusqu'à l'enfer Avīci ; il est adressé à toutes les créatures de l'enfer jusqu'aux dix mille cakkavāḷa. (14-17) Le (uk-hluoṅ Abhayarāj) souhaite devenir le meilleur des upāsaka du Bodhisatva Sīāryametrī, un des soutiens de la religion. Le cœur débordant de foi, il entrera en religion[6] et se conformera au saint Vinaya ; il deviendra un Homme illustre pourvu des trente-deux signes caractéristiques. (18-23) Puisse-t-il ne jamais rétrograder dans ce chemin de la Fortune ! Puisse-t-il renaître dans une famille[7] noble par sa lignée, sa gloire et sa suprématie, posséder les meilleurs des éléphants, les meilleurs des chevaux de race, des pierres précieuses[8] de toutes sortes parmi les meilleures, une nourriture divine et des étoffes divines, très belles et à frange dont il s'enroulerait la hanche trois tours ! (Que ces dons) soient la condition de l'Omniscience !

Diospyros decandra Lour ou *Aquilaria Crassna* Pierre. Cf. J. E. Vidal, G. Martel, S. Lewitz, « Notes ethnobotaniques sur quelques plantes en usage au Cambodge », *BEFEO* LV, p. 197 ; tout particulièrement la note de J. E. Vidal, même page.

(1) Guesdon, Tandart et G. Cœdès ont tenté de définir le mot *paṅgan* d'une façon nette. Dans *IC* II, K. 470, p. 189, G. Cœdès en a arrêté le sens à « ordre » et « grâce ». « Grâce » ou « faveur » convient bien ici pour qualifier les aumônes et les dons. Mais ce sens est inutilisable ailleurs, par exemple *tek paṅgan* « fer... ? » (*IC* II, K. 158, B, 28, p. 103, XIe siècle) ou *paṅgan phsuor srec* « ? » (IMA 38, l. 52, p. 111, XVIIIe siècle). Le problème reste à résoudre.

(2) *Pāy dịk*, composé copulatif « riz-eau », c'est-à-dire « la nourriture ».

(3) *Dāṅ hlāy* est une particule indéfinie composée de khm. *dāṅ* exprimant un collectif et de sm. *hlāy* « nombreux ». Khm. mod. *dāṃṅ ḷāy*.

(4) *Kamūy*, khm. mod. *kmuoy*, désigne les « neveux et nièces », mais peut s'appliquer également aux « descendants ». On dit aussi *kūṇ kmūy* (cf. B, 3).

(5) *Sapparus*, p. *sappurisa*, est devenu un verbe de qualité « être bienveillant, généreux ». Khm. mod. *sappuras*.

Bảhbaeṅ cañcim, khm. mod. *paṃbeñ ciñcim*, signifie « faire accroître, élever, entretenir ».

(6) Action à envisager au moment où le bodhisatva Sīāryametrī viendra renaître en notre monde.

(7) *Trakūl*, corruption du sk. *gotrakula*, attesté en vx. khm., est synonyme de *santān* « lignée ».

(8) *Rat*, sk. *ratna*, est ici épithète de *kaev* (mot siamois) « pierres ». *Dī* a été compris par M. B. K. comme la corruption de *dibya* « divin ». A mon sens il n'est pas du tout nécessaire

IMA 5

(1-7) Le uk-hluoṅ Abhayarāj fait le serment suivant :

« Que mes enfants, mes neveux, mes petits-enfants, religieux ou laïcs, n'entravent[1] ces œuvres, mais qu'ils aident plutôt à l'accomplissement de (ces dons) à l'instar de Krisṇā et Jālī[2] jusqu'à l'entrée au nirvāṇa ! »

IMA 6

(1-3) Après avoir aidé dans ces œuvres, le bhikkhu Ind a également gravé ces textes. Qu'il puisse jouir de la Fortune des dieux et à la fin entrer au nirvāṇa !

(4-9) En l'an 1521 çaka, année du Porc, le jeudi jour de la pleine lune du mois de migasīr, le uk-hluoṅ Abhayarāj ainsi que les bhikkhu Sa, Ok, Pāk, Khāv, vinrent au sanctuaire de Braḥ Bisṇulok qui est le lieu de réunion des dieux *mahākselr*[3], des grands brahmarṣi tout-puissants, des divinités tutélaires et des groupes de Mânes (et firent cette déclaration). (9-19) « Avec foi, nous avons construit une tour à quatre faces[4], des statues de Bouddha en pierre et en plomb et nous les avons offertes au Braḥ Bisṇulok. Puis nous avons préparé les accessoires d'oblations. Huit nobles religieux pourvus des quatre pures vertus[5] furent invités à célébrer la cérémonie auspicieuse et reçurent diverses sortes de fruits, de guirlandes et de parfums ainsi que de la nourriture selon la règle. Notre souhait fut de faire parvenir (les mérites de ces actes) à la famille royale[6], aux Mânes des sept générations et à toutes les créatures tombées[7] dans les quatre domaines de la souffrance. Que soient délivrés (tous les êtres) en haut jusqu'à l'étage supérieur de Brahma, en bas jusqu'à l'enfer Avīci et sur les côtés jusqu'aux dix-mille cakkavāḷa. (19-30) Que l'avantage des mérites[8] du uk-hluoṅ Abhayarāj,

---

d'aller si loin, car la fonction grammaticale de *dī* est sans équivoque : il relie le substantif *kaev* « pierres » à l'attribut *rat* « précieuses ». Dans ces conditions, il faudra le rapprocher soit du vx. khm. *ti*, soit du sm. *dī*. Pour les recherches futures, on pourrait même poser l'hypothèse vx. khm. *ti* > sm. *dī*.

(1) *Tyiṅ*, khm. mod. *tiṅ* [tɣŋ], signifie « serré, tendu, sévère ; résister à, contrecarrer ». A ne pas le confondre avec son homographe *tyiṅ*, khm. mod. *ṭiṅ* [dɣŋ] (lecture de M. B. K.) qui signifie « savoir, être au courant ».

(2) Allusion à Krisṇā et Jālī qui acceptent d'être donnés par leur père Vessantar au brāhmane Jujuk, l'aidant par ce sacrifice à réaliser son aumône jusqu'au bout.

(3) Cf. IMA 3.

(4) Cf. Introduction, A.

(5) Cf. IMA 3.

(6) Le mot *ñāt* qui désigne « les parents, la famille » est ici précédé de l'affixe sacré *braḥ*, ce qui m'a conduite à le rapporter au roi, à la rigueur aux moines, mais pas au uk-hluoṅ lui-même.

(7) Au sujet de *lanliṅ*, cf. IMA 3.

(8) Il faut lire *phalānisaṅs* au lieu de *saphalānisaṅs*.

soucieux de reconnaissance, assure le salut de toutes ces personnes. Si certaines d'entre elles se sont égarées dans les quatre domaines de la souffrance, que la puissance ardente de ces mérites les libère des épouvantes de ces endroits et les fasse de nouveau prospérer totalement dans la Triple Fortune. (Mais) si ces personnes connaissent déjà la prospérité des dieux, que, par la puissance ardente de ces mérites, elles puissent jouir une fois pleinement et de diverses façons de cette fortune et qu'elles soient conduites à la fin dans le chemin final de la délivrance (c'est-à-dire) du Grand royaume du nirvāṇa. » (30-38) Seigneur ! Que la puissance ardente de l'auguste Triple Joyau, que le pouvoir surnaturel des dieux *mahāksetr* qui honorent la religion du Bouddha, assurent la protection du uk-hluoṅ Abhayarāj ! Que ce dernier jouisse pleinement de toutes les félicités en particulier[1] d'un constant succès, d'une longue vie jusqu'au bonheur suprême sous toutes ses formes ! Qu'il puisse entrer en religion[2] et prendre refuge dans l'enseignement du Maître, qu'il soit plein de zèle dans l'observance des prescriptions du Bouddha ! Que ces vœux du uk-hluoṅ Abhayarāj soient exaucés ! (39-) Le (uk-hluoṅ) transfère les mérites de ses actes aux dieux *mahāksetr* et aux troupes de Mânes. Qu'ils soient[3] délivrés de toutes douleurs, souffrances, maladies,

- B -

(-3) peurs, adversités et de toutes sortes d'accidents et de dangers ! Qu'ils puissent connaître une fois la prospérité et le bonheur suprême jusqu'à la fin des temps ! (3-11) Que tous les ennemis soient vaincus ! S'il en surgit de quelque part qui veuillent causer nuisance à ce pays des Kambuja et détruire la religion et les saintes reliques, en vertu du bénéfice de ces mérites, puissent les dieux adoucir le cœur de ces ennemis du royaume et les empêcher absolument de causer du mal ! Que le peuple[4] entier à travers le Cambodge jouisse de la paix sans jamais connaître aucun trouble ! (11-13) Seigneur ! Que tout se réalise vite et bien selon ces pieux souhaits (exprimés) conformément aux paroles de notre seigneur, le Bouddha, Grand omniscient ! (14-15) Que les mérites acquis par ces pieuses actions[5] — statues, oriflammes, parasols —

---

(1) *Tem*, khm. mod. *ṭoem*, « origine, base, partie essentielle ».

(2) Il faudra entendre sans doute « renoncer définitivement au monde », car le texte de l'IMA 4 mentionne que le uk-hluoṅ est déjà entré une fois en religion (cf. *supra* A, 16, *papūs ātmā*).

(3) A défaut d'indice grammatical, les bénéficiaires des mérites du uk-hluoṅ peuvent être lui-même seul ou bien lui-même et les sujets énumérés précédemment (dieux, Mânes).

(4) *Rāstr*, sk. *rāṣṭra*, « sujets du roi, en particulier les roturiers, le peuple ».

(5) *Saṃmbvot* est noté en khm. mod. *sambhody* « dédicacer une œuvre religieuse, inaugurer un bâtiment ». On recommande même l'orthographe *sambhojj* car, pense-t-on au Siam comme au Cambodge, ce mot viendrait du p. *saṃbhojana* qui signifie « la nourriture » par suite « la cérémonie de dédicace d'un bâtiment accompagné généralement d'un banquet ». Cette étymologie basée sur une coïncidence de circonstances paraît difficilement acceptable. Dans notre texte, *saṃmbvot* a le sens de « réaliser, achever une œuvre pieuse ». On pourrait plutôt le

profitent à la anak-uk Dhamm ! (16-21) Le uk-hluoṅ fait le serment suivant : « Que mes enfants, mes neveux, mes petits-enfants, religieux ou laïcs, n'entravent pas ces œuvres, mais qu'ils aident plutôt à l'accomplissement de ces dons à l'instar de Krisṇā et Jālī jusqu'à l'entrée au nirvāṇa ! » (22-25) Que les dieux (soutiens de) la religion du Bouddha protègent le uk-hluoṅ Abhayarāj, qu'il jouisse pleinement de toutes les félicités, d'un succès constant, d'une longue vie, qu'il atteigne le bonheur complet, qu'il puisse entrer en religion !

IMA 7

(1-7) Succès ! Grande victoire ! En l'an 1544 (çaka), année du Chien, le..., quinzième jour de la lune décroissante de bhadrapad... que tous mes vœux soient réalisés, que je sois conduit jusqu'au règne du bodhisatva Sīāryametrī qui viendra proclamer une nouvelle Loi ! Que je devienne un Bouddha !

---

rapporter à *saṃbhoti* (ou *saṃbhavati*) ayant le même sens que celui du causatif *saṃbhāveti* « produire, réaliser, honorer ».

Pos a été bien défini par M. B. K. mais rapproché à tort, par le même auteur, de khm. mod. *pos* qui signifie « balayer, rejeter ». Il serait plus judicieux de le rapprocher de khm. mod. *poḥ* qui a le sens de « enfoncer une pointe dans, planter, ficher », d'où « bâtir, édifier ». Cf. dans les inscriptions ultérieures, il est noté *poḥ*.

INDEX

Les chiffres renvoient aux numéros des lignes des inscriptions

IMA 4

IMA 5

IMA 6

IMA 7

NOTES D'ICONOGRAPHIE KHMÈRE

PAR

MIREILLE BÉNISTI

VIII. LE LINTEAU DE VAT PREAH THEAT

Vat Preah Theat se trouve à une quinzaine de kilomètres au sud-sud-ouest de Phnom Penh, à peu près à égale distance de Kompong Kantuot, à l'ouest, et de Takhmau au nord-est. Dans l'enceinte de la pagode on peut voir, réutilisé sur deux piliers rustiques et formant portique en haut d'une volée d'escaliers, un linteau, à *makara*, du style de Sambor.

Déjà, E. Aymonier avait signalé le site[1] comme conservant, entre plusieurs vestiges, un « linteau de grès sculpté représentant des divinités brahmaniques montées sur des bœufs ou des éléphants » et une stèle portant « les restes d'une inscription khmère ».

E. Lunet de Lajonquière comprit Vat Preah Theat dans son Inventaire des monuments du Cambodge, sous le n° 72[2], et dit du linteau : « le médaillon central encadre une figurine d'Indra, assis de face sur le cou d'un éléphant représenté aussi de face. Dans le médaillon latéral droit se voit un personnage de profil, à genoux devant un autel sur lequel est allumé un feu. Le médaillon gauche encadre une figurine de Çiva sur Nandin. »

H. Parmentier se borna à reprendre les remarques de Lunet de Lajonquière[3].

L'inscription, très fragmentaire, serait, d'après ses caractères, du VII^e^ siècle de notre ère selon l'opinion de E. Aymonier[4], confirmée par G. Cœdès[5]. Elle mentionne des dons d'esclaves et de terrains à une divinité dont le nom a disparu.

---

(1) E. Aymonier, *Le Cambodge*, I, 1900, p. 207.

(2) E. Lunet de Lajonquière, *Inventaire descriptif des monuments du Cambodge*, I, 1902, p. 72-73.

(3) H. Parmentier, *L'art khmer primitif*, I, 1927, p. 128.

(4) E. Aymonier, *Le Cambodge*, *op. cit.*, p. 207.

(5) G. Cœdès, *Inscriptions du Cambodge*, VI, 1954, p. 37 (Inscription K. 73).

Ajoutons que nous avons remarqué, au sol, dans l'enceinte de la pagode, un autre linteau de même style mais dans un tel état de dégradation qu'il ne permet aucune observation utile.

Revenons donc au linteau du portique qui est, à notre avis, exceptionnel à plus d'un titre et qui n'a jamais été publié (Pl. I et II).

Considérons d'abord son iconographie.

D'après Lunet de Lajonquière, suivi par Parmentier, seraient figurés, encadrés dans des médaillons, au centre Indra sur son éléphant et, de part et d'autre, Śiva sur Nandin et « un personnage de profil, à genoux devant un autel sur lequel est allumé un feu ». Il est à noter, au passage, que les personnages ne sont pas placés dans des médaillons proprement dits, mais seulement sur des socles de lotus ; cela n'affecte en rien leur caractère mais donne une indication stylistique qui sera relevée plus loin.

Il n'y a rien à dire de particulier sur Indra qui, comme sur de nombreux linteaux khmers surplombant les entrées orientales des sanctuaires, se trouve figuré au centre et montant l'éléphant Airāvata. Śiva sur Nandin est plus intéressant. Les figurations anthropomorphes de ce dieu sont rares à cette époque[1]. Quoique le culte de Śiva fût bien établi, on ne connaît que quelques rondes-bosses représentant le dieu et quelques références épigraphiques à des images que nous n'avons plus[2]. En bas-relief, il a été supposé qu'un linteau du sanctuaire principal (S.I) du groupe sud de Sambor Prei Kuk devait comporter une représentation de Śiva[3] ; mais cette hypothèse de V. Goloubew ne paraît guère fondée et n'a été reprise que par G. de Coral Rémusat, et encore sous forme dubitative[4]. Nous avons, dans une note d'iconographie de la présente série[5], proposé d'interpréter la figure centrale d'un linteau de Sambor N.21 comme étant Śiva Yogīśvara. Ces indications montrent bien l'extrême rareté des figurations anthropomorphes du dieu, et c'est pour cette raison qu'est digne d'attention celle qui, présentant indubitablement Śiva sur Nandin, nous est apportée par le linteau de Vat Preah Theat.

La troisième figure qui fait pendant, par rapport à Indra, à Śiva sur son *vāhana* ne mérite pas moins d'intérêt. Il s'agit d'un personnage à coiffure relevée, portant moustache, barbiche, anneau aux oreilles, joignant les mains en geste d'adoration et se tenant agenouillé devant un haut socle rond qui supporte un objet de forme arrondie. C'est sans doute un brahmane avec sa coiffure en *jaṭā* accomplissant un rite d'hommage ; mais l'objet cultuel reste à déchiffrer exactement.

---

(1) L'ont à juste titre souligné P. Dupont, *La statuaire préangkorienne*, 1955, p. 211 et K. Bhattacharya, *Les religions brahmaniques dans l'ancien Cambodge*, 1961, p. 82.

(2) Cf. P. Dupont, *La statuaire...*, *op. cit.*, p. 211.

(3) V. Goloubew, Sur quelques images de nāgas à Sambor Prei Kuk, *Journal Asiatique*, CCXVI, 1930, p. 137 sq.

(4) G. de Coral Rémusat, *L'art khmer, les grandes étapes de son évolution*, 1940, p. 82 et pl. XXIV, 89.

(5) M. Bénisti, Notes d'iconographie khmère. III. Au sujet d'un linteau de Sambor Prei Kuk, *BEFEO*, LIII, I, 1966, p. 71 sq. et pl. VIII, a et b.

Lunet de Lajonquière, suivi par Parmentier, y a vu « un autel sur lequel est allumé un feu ». Certes, le culte du feu est attesté en pays khmer[1]. Parmi les inscriptions lapidaires qui en font foi, on peut citer comme exemple typique celle de Prasat Srane[2] qui relate l'installation d'un feu sacré en 805 *śaka* (883 p.C.) par le *hotar* du roi Indravarman : « Dans l'année çaka marquée par huit, l'espace (0) et les (5) flèches celui-ci a installé suivant la règle le feu sacré Nandikeçvara et après avoir fait l'oblation au feu, il l'honore sans cesse »[3]. D'autre part, le culte du Feu, d'Agni, est associé à celui de Śiva, et plusieurs inscriptions font état, dans le culte de Śiva, d'oblations au Feu[4]. Mais, si des épigraphes khmères mentionnent bien le Feu sacré, en revanche il ne paraît pas, à notre connaissance, que les Khmers en aient plastiquement représenté le culte. On ne trouve guère, et au XII[e] siècle, que la figuration du transport du Feu sacré : à Angkor Vat[5] une arche est portée en tête d'un cortège, une suscription attestant qu'il s'agit du *vraḥ vleṅ*[6] ; au Bayon[7] on a pensé voir, également en tête d'un cortège royal, la même arche du Feu[8].

Si l'interprétation proposée par Lunet de Lajonquière et Parmentier échappait à tout doute, le linteau de Vat Preah Theat offrirait l'intérêt, très exceptionnel, de figurer le culte du Feu et, par conséquent, plaçant Indra entre Śiva et Agni[9], celui-ci sous la forme du Feu sacré, de montrer le régent de l'Est entre ceux du Nord-Est (Śiva) et du Sud-Est (Agni).

Mais cette interprétation est très contestable. Le support apparaît comme un piédestal de forme ronde, à moulures, et l'objet arrondi qui

---

(1) Cf. K. Bhattacharya, *Les religions..., op. cit.*, p. 147.

(2) K. 937. G. Cœdès, *Inscriptions..., op. cit.*, IV, 1952, p. 46.

(3) Le feu sacré y est appelé *devāgni*. C'est l'équivalent, note G. Cœdès, du khmer *vraḥ vleṅ*. Cette expression se trouve en effet dans des textes khmers gravés, notamment ceux de Prasat Trapang Ropou de 924 *śaka*, 1002 p. C. (K. 691, G. Cœdès, *Inscriptions...*, IV, p. 151 sq.), de Saṃroṅ de 1007 *śaka*, 1079 p. C. (K. 258, G. Cœdès, *Inscriptions...*, IV, p. 175 sq.).

(4) Par exemple, les inscriptions de Banteay Srei (K. 842, G. Cœdès, *Inscriptions...*, I, p. 153), de Prasat Khna (K. 661, G. Cœdès, *Inscriptions...*, I, p. 213).

(5) Grande galerie, face sud, aile ouest ; voir *Le temple d'Angkor Vat*, Mémoire archéologique de l'École Française d'Extrême-Orient, 1932, 3[e] partie, volume III, planche 548-549.

(6) Cette « arche du Feu sacré » avait, selon G. Groslier (*Recherches sur les Cambodgiens*, 1921, p. 103 et fig. 66) « un aspect de *stūpa* ». D. K. Bosch (Notes archéologiques. IV. Le temple d'Angkor Vat, *BEFEO*, XXXII, 1933, p. 7 sq.) le conteste et voit « un *liṅga* colossal ». « Si l'on fait abstraction, écrit-il, du socle mouluré, des colonnettes et des dentelures, il reste un pilier à coupole un peu aplati pareil à l'emblème phallique de Çiva. » A notre avis, il s'agit — sans avoir à faire abstraction de quoi que ce soit — d'une réduction de sanctuaire, portée en palanquin, renfermant le Feu sacré, et possédant très normalement colonnettes, couverture arrondie, superstructure en gradins et épi sommital.

(7) Galeries extérieures (troisième enceinte), face ouest, aile nord ; voir Mission H. Dufour, *Le Bayon d'Angkor Thom*, planche 65.

(8) Cf. M. Glaize, *Les monuments du groupe d'Angkor*, 1963, p. 119.

(9) K. Bhattacharya, *Les religions..., op. cit.*, p. 70, évoquant le témoignage de la *Somaśambhu-paddhati*, texte qui se rapporte au culte śivaite, nous dit que dans ce texte Agni « est considéré comme représentant de Śiva, Agni qui, nous le savons, est une forme de Śiva *aṣṭa-mūrti* ».

repose sur lui n'affecte en rien la forme d'une flamme « en crosse » ou « ondulante » — comme on la représente communément — ni d'un objet en ignition : il n'y a aucune raison de ne pas y voir tout simplement un *liṅga*. Cela s'inscrit très naturellement dans le contexte épigraphique et morphologique du pays khmer à l'époque considérée et, si l'objet placé sur le piédestal n'est pas élevé, les textes disent, et les représentations illustrent, que les *liṅga* peuvent être de formes et de dimensions très variées. M. J. Filliozat, à qui nous avons soumis la photographie du linteau, estime que l'on ne peut hésiter à reconnaître la figuration d'un *liṅga* sur piédestal. Il convient en outre, nous semble-t-il, de constater que la posture du brahmane, à genoux et les mains jointes dans un geste d'adoration, est en plein accord avec l'interprétation proposée, et de se souvenir qu'un relief de Banteay Chmar, taillé à la fin du XIIe siècle, montre, de part et d'autre d'un *liṅga*, deux brahmanes qui ont été représentés exactement comme dans notre linteau ; on les voit de profil, agenouillés, les mains jointes[1].

Le linteau de Vat Preah Theat porterait donc, en définitive, au centre de l'arc Indra monté sur son *vāhana* l'éléphant, à sa gauche Śiva anthropomorphe monté sur son *vāhana* le taureau et, à sa droite, également Śiva, sous forme de *liṅga* dans une scène cultuelle. La figuration d'une scène de culte dote la pièce d'un intérêt supplémentaire ; de telles représentations sont extrêmement rares et, à l'époque dont il s'agit, on ne connaît guère que le linteau de Vat Eng Khna qui en apporte une, en l'occurence un *abhiṣeka*[2].

* * *

Compte tenu de ces remarques, il apparaît utile d'essayer de préciser le moment où furent sculptés ce Śiva sous formes humaine et symbolique et cette scène de culte.

Nous avons dit, dès le début, que le linteau de Vat Preah Theat appartenait indubitablement au style de Sambor. Il en possède, en effet, les caractéristiques essentielles et certains détails bien typés : arc plat à quatre courbures, extrémités de l'arc masquées par des *makara* avec un lion cornu dans la gueule et portant un petit personnage, guirlande en anses sous l'arc, etc. Le style de Sambor couvrant à peu près la première moitié du VIIe siècle, c'est par l'observation de certaines particularités que l'on peut serrer de plus près le classement des pièces. En l'espèce, nous pouvons procéder à une série de constatations et de rapprochements.

Les *makara* de Vat Preah Theat possèdent une importante queue de feuillage qui s'élève et retombe en quatre volutes, forme que l'on trouve sur un des linteaux de Vat Eng Khna[3]. L'arc comporte, sous

---

(1) Photographie du Musée Guimet no 3132122/29.

(2) P. Dupont, Les linteaux khmers du VIIe siècle, *Artibus Asiae*, XV 1/2, 1952, fig. 12, — ou M. Bénisti, *Rapports entre le premier art khmer et l'art indien*, 1970, fig. 112.

(3) P. Dupont, Les linteaux..., *op. cit.*, fig. 11, — ou M. Bénisti, *Rapports..., op. cit.*, fig. 110.

son arête inférieure, une très apparente bordure en retrait, comme sur les linteaux de Vat Eng Khna[1], de Phnom Thom[2], de Tûol Ang Srah Theat[3] ; bien plus : il se retourne, sous le *makara*, en volutes terminales de feuillage, exactement comme il le fait dans ces deux derniers sites. La guirlande placée sous l'arc est constituée d'anses perlées séparées par des chaînettes supportant alternativement des fleurs vues de face et des fleurs vues de profil, tout comme sur le linteau de Tûol Ang Srah Theat ; les anses renferment une longue feuille dentelée partant d'une fleurette, ainsi que dans le linteau de Preah Theat Thom[4]. Or les linteaux de Vat Eng Khna[5] sont, selon P. Dupont, d'un temps où le style « de Sambor a déjà subi des altérations perceptibles et où celui de Prei Kmeng vient de se constituer »[6]. D'après le même auteur, ceux de Phnom Thom, de Tûol Ang Srah Theat, de Preah Theat Thom se placent dans « les prolongements du style de Sambor »[7]. Le site de Tûol Ang Srah Theat a livré une inscription qui se trouve datée de 573 *śaka*, soit 651 p.C.[8]. Enfin, sur les linteaux de Phnom Thom et de Tûol Ang Srah Theat, nous avons pu observer un motif très particulier, que nous avons dénommé « bande à chatons », dont la présence confirme leur position à la fin du style de Sambor, vers le milieu du VIIe siècle[9].

D'autres détails encore du linteau de Vat Preah Theat méritent d'être relevés et apportent des indications. Il s'agit, d'une part, des trois figures qui chargent l'arc, d'autre part de la décoration du bandeau supérieur.

Les figures qui frappent l'arc, Śiva sur Nandin, Indra sur Airāvata, le brahmane agenouillé devant un piédestal, se détachent en haut-relief sur socles de lotus, sans être circonscrites dans des médaillons. Or l'arc des linteaux à *makara* du style de Sambor est normalement orné d'un ou de trois véritables médaillons, ceux-ci étant entourés par une rangée de perles, de petites feuilles en crosses, etc. Il existe bien un linteau à *makara* où l'arc supporte trois figurines qui ne sont plus encloses dans des médaillons, cernées d'une bordure qui les sépare du fond de l'arc, mais qui sont simplement posées sur plaques feuillées : il s'agit du linteau du *prasat* de Han Chei, — et il se trouve qu'il est considéré comme étant de la fin du style de Sambor et datant du milieu

---

(1) P. Dupont, Les linteaux..., *op. cit.*, fig. 11 et 12, — ou M. Bénisti, *Rapports...*, *op. cit.*, fig. 110 et 112.

(2) P. Dupont, Les linteaux..., *op. cit.*, fig. 13.

(3) M. Bénisti, Recherches sur le premier art khmer. II. La bande à chatons, critère chronologique ? *Arts Asiatiques*, XX, 1969, fig. 6.

(4) P. Dupont, Les linteaux..., *op. cit.*, fig. 21.

(5) Il y a deux linteaux de Vat Eng Khna (P. Dupont, Les linteaux..., *op. cit.*, fig. 11 et 12, — ou M. Bénisti, *Rapports...*, *op. cit.*, fig. 110 et 112). L'un est à *makara* et du style de Sambor. L'autre, qui comporte une scène d'*abhiṣeka*, est du style de Prei Kmeng. P. Dupont les situe dans la même couche chronologique.

(6) P. Dupont, Les linteaux..., *op. cit.*, p. 58.

(7) P. Dupont, Les linteaux..., *op. cit.*, p. 60, 61, 68.

(8) Inscription K. 910, G. Cœdès, *Inscriptions...*, *op. cit.*, V, 1953, p. 39.

(9) Cf. M. Bénisti, La bande à chatons, *op. cit.*, p. 99 sq.

du VIIe siècle[1]. Un linteau de Vat Tang Kresang[2] nous présente, lui, trois personnages s'enlevant en relief accentué sur le fond même de l'arc ; or, la forme déprimée de l'arc, l'absence à ses extrémités de *makara* (remplacés, ici, par des *Garuḍa*) l'ont fait classer dans le style de Prei Kmeng[3].

En ce qui concerne la décoration du bandeau qui court tout en haut du linteau de Vat Preah Theat, on remarque qu'y alterne avec des fleurettes rondes, un motif constitué par des feuilles étirées, partant à l'horizontale et s'enroulant en crosse de part et d'autre d'une fleurette. Or, ce motif décoratif se voit couramment dans le style de Prei Kmeng, par exemple sur l'arc des linteaux de Vat Baray et de Vat Prabat[4].

Tous les éléments de l'analyse stylistique convergent donc et concourent à rapprocher le linteau de Vat Preah Theat de pièces qui doivent appartenir à la fin du style de Sambor et de certains caractères du style de Prei Kmeng, style qui, rappelons-le, apparaît vers 635 p.C., coexiste une vingtaine d'années avec le style de Sambor finissant et perdure jusque vers la fin du VIIe siècle. Tout nous conduit même à estimer que le linteau de Vat Preah Theat se situe sensiblement au même niveau que celui de Tuol Ang Srah Theat, c'est-à-dire dans les années 650 de notre ère. C'est ainsi que serait datée son iconographie.



Un mot enfin sur l'intérêt esthétique de la pièce de Vat Preah Theat qui à lui seul justifierait sa publication : la vigueur et la justesse du dessin, l'équilibre et l'aisance de la composition sont du meilleur aloi, et l'on peut admirer comme le sculpteur khmer a su, dans le respect d'un programme figuratif et de normes plastiques, animer le relief d'un souffle bien personnel.

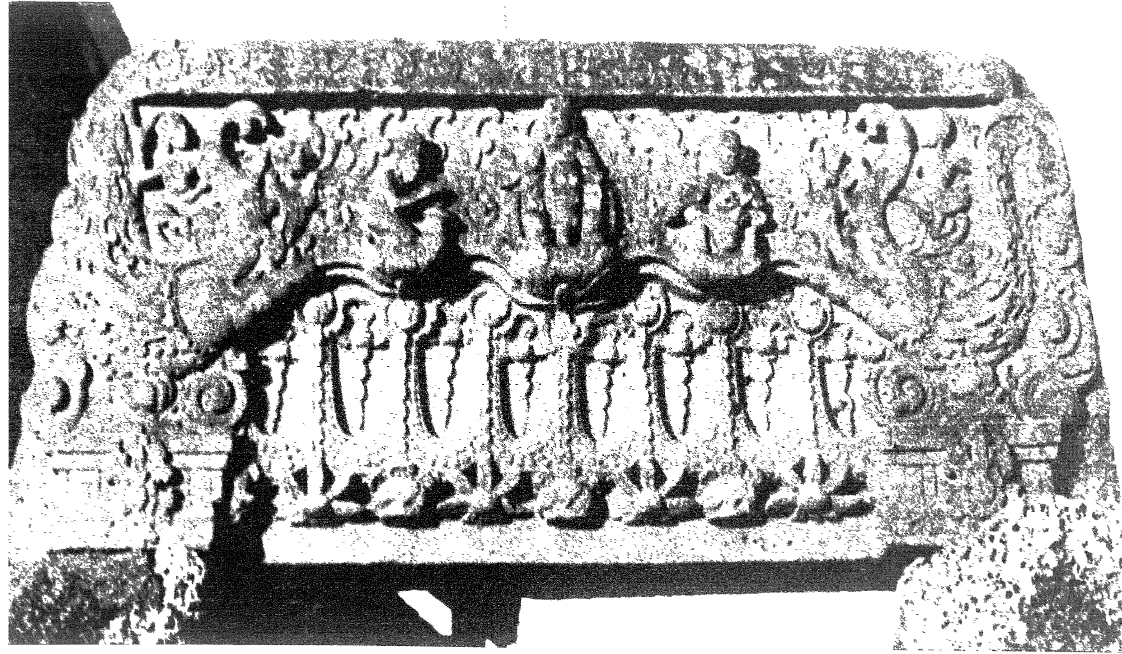
Avril 1970

(1) P. Dupont, Les linteaux..., *op. cit.*, fig. 22 et p. 36, p. 69.

(2) P. Dupont, Les linteaux..., *op. cit.*, fig. 24.

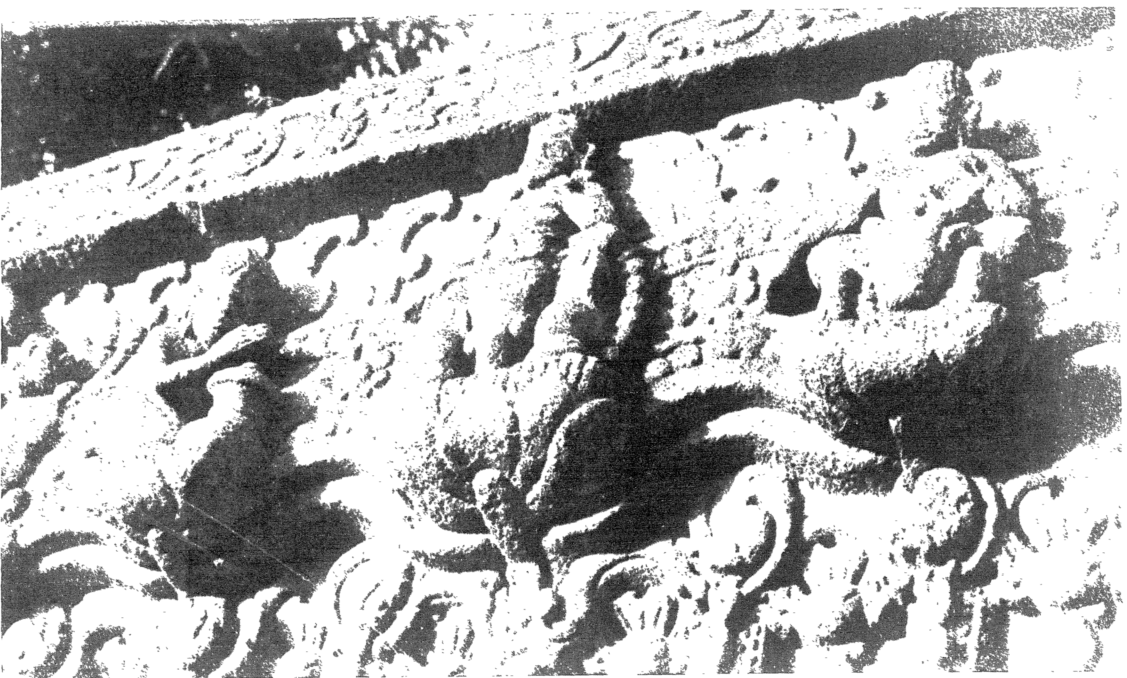
(3) Nous ne faisons pas état, ici, des linteaux du sanctuaire central S 1 du groupe sud de Sambor Prei Kuk (M. Bénisti, *Rapports*..., *op. cit.*, fig. 7 et 9). Ils comportent des figures en relief et, bien que dépourvus de *makara*, ils ont été classés dans le style de Sambor — et même à ses débuts par P. Dupont (Les linteaux..., *op. cit.*, p. 12). Mais, à notre avis, la question est à voir de plus près ; elle est l'objet d'une de nos Recherches sur le premier art khmer qui sont en cours de publication dans *Arts Asiatiques*.

(4) M. Bénisti, *Rapports*..., *op. cit.*, fig. 131 et 139.



Linteau de Vat Preah Theat. (*Cliché M. Benoist*)

PLANCHE II



Linteau de Vat Preah Theat, détail. (Cl. de M. Bénisti)

LES STŪPA AUX CINQ PILIERS[1]

PAR

Mireille BÉNISTI

A la mémoire de Paul Mus.

En Āndhradeśa, région de l'Inde qui s'étend approximativement entre les cours inférieurs de la Godāvarī et de la Kṛṣṇā, de nombreux vestiges archéologiques nous mettent en face d'un fait singulier, et surprenant : l'adjonction au *stūpa* bouddhique, tangentiellement à la circonférence du dôme et à chaque quart de celle-ci, d'un groupe de cinq piliers.

Ce trait, à la fois particulier à une région et à une époque, et dans ces limites ostensiblement et constamment exprimé, mérite de solliciter l'attention et l'étude, quand on sait la considérable importance, cultuelle et symbolique, du *stūpa* et quand on se souvient de la réputation et du rayonnement dont ont joui dans le monde bouddhique les centres religieux, et les monuments, d'Amarāvatī, de Nāgārjunakoṇḍa, etc.

Les fouilles qui ont été effectuées dans les sites de l'Āndhradeśa depuis la première moitié du XIXe siècle, et qui se poursuivent encore de nos jours, ont révélé la présence de ces groupes de cinq piliers et apporté peu à peu un certain nombre d'informations à leur sujet.

A Nāgārjunakoṇḍa, on a pu constater[2] que la base de nombre de *stūpa* se projetait en avant aux quatre points cardinaux, que des piliers

(1) Les premières observations concernant ce sujet furent sommairement présentées, avec les interrogations qu'elles soulevaient, le 26 avril 1966 au Collège de France, où M. le Professeur Paul Mus m'avait demandé d'organiser un Seminaire dans le cadre de son cours sur « Le Stūpa et la Transmigration ». M. Mus estima que la question méritait d'être approfondie et que j'en devrais poursuivre l'étude.

(2) Voir notamment A. H. Longhurst, *The Buddhist antiquities of Nāgārjunakoṇḍa*, Memoirs of the Archaeological Survey of India, nº 54, 1938 et H. Sarkar, Some aspects of the Buddhist monuments at Nagarjunakonda, *Ancient India*, nº 16, 1960, p. 65 sq.

étaient implantés sur ces avancées, au moins dans les plus grands monuments et que le plus important de ceux-ci présentait encore deux de ces piliers en place et debout, les restes des autres étant retrouvés en terre[1]. L'édification du barrage de Nāgārjunakoṇḍa a amené le transfert entre autres des restes du Grand *Stūpa* sur la hauteur dominant le plan d'eau ; la figure 1 montre l'une des avancées de sa base, sur laquelle se dressent un pilier entier et des fragments de piliers. Les piliers du Grand *Stūpa* ont livré dix-sept inscriptions[2], et quatre piliers du *stūpa* numéro 6 portent, à leur partie inférieure, un Buddha assis[3] (fig. 4).

A Jaggayyapeṭa, le dégagement des ruines[4] a montré que la base du monument prononçait des avancées aux points cardinaux, que de grands piliers gisaient devant trois de ces avancées, l'un d'entre eux et deux fragments épars de même gabarit portant des inscriptions[5]. La figure 2 montre, en l'état actuel du *stūpa* de Jaggayyapeṭa, les traces d'une avancée et un pilier couché sur le sol.

En ce qui concerne le Grand *Stūpa* d'Amarāvatī, déjà le Colonel Mackenzie avait noté les avancées de la base[6], aux quatre points cardinaux, en face des entrées pratiquées dans la *vedikā ;* les vestiges, dégagés, les montrent clairement aujourd'hui (fig. 3). Ont été trouvés quelques fragments de piliers ; l'un d'entre eux est décoré d'une représentation de *stūpa* (fig. 5) ; d'autres sont des parties sommitales (fig. 6 et 7).

A Gummadidurru, la base du *stūpa* principal, qui avançait à chaque point cardinal, était encore ornée de panneaux. Des fragments de piliers subsistaient près des avancées nord et ouest[7].

A Alluru[8] on a découvert des avancées aux points cardinaux du *stūpa* et des fragments qui auraient pu appartenir aux cinq piliers. Kuraishi pensait en voir un dans une pièce décorée et inscrite qui se trouvait dans un temple du voisinage ; mais il doit s'agir, en l'espèce, d'un fragment de montant de *vedikā*, car on y discerne des mortaises caractéristiques[9].

(1) M. H. Kuraishi, Trial Excavations at Alluru, Gummadidurru and Nāgārjunakoṇḍa, *Annual Report of the Archaeological Survey of India*, 1926-1927, p. 157, pl. XXXVII, a et A. H. Longhurst, *The Buddhist antiquities...*, *op. cit.*, p. 16, pl. XII, a.

(2) J. Ph. Vogel, Prakrit Inscriptions from a Buddhist site at Nāgārjunakoṇḍa, *Epigraphia Indica*, XX, 1929-1930, p. 2 sq.

Un pilier d'un des deux *stūpa* du site n° 5 porterait aussi une inscription signalée, mais non donnée, par M. H. Kuraishi, Trial Excavations..., *op. cit.*, p. 161.

(3) A. H. Longhurst, Excavations at Nāgārjunakoṇḍa, *Annual Report of the Archaeological Survey of India*, 1929-1930, p. 145 et pl. XXXVIII, a.

(4) J. Burgess, *The Buddhist Stūpas of Amarāvatī and Jaggayyapeṭa*, 1887, p. 110-111.

(5) Ces trois inscriptions sont données par J. Burgess (*The Buddhist Stūpas...*, *op. cit.*, p. 110-111, pl. LXII, n° 1 et n° 2 et pl. LXIII, n° 3) qui adopte la traduction de G. Bühler, Inscriptions from the stūpa of Jaggayyapeṭa, *Indian Antiquary*, XI, 1882, p. 256 sq. Voir aussi H. Luders, List of Brāhmī inscriptions, n° 1202-1204, *Epigraphia Indica*, X, 1912, p. 140.

(6) Voir le plan dressé en 1816-1817 par C. Mackenzie dans J. Fergusson, *Tree and Serpent worship*, 1873, pl. XLVII ou dans J. Burgess, *The Buddhist Stūpas...*, *op. cit.*, pl. IV.

(7) M. H. Kuraishi, Trial Excavations..., *op. cit.*, p. 153.

(8) M. H. Kuraishi, Trial Excavations..., *op. cit.*, p. 150 sq.

(9) Photographie donnée par Hirananda Sastri (*Annual Report of the Archaeological Survey of India*, 1925-1926, pl. LXV, a, p. 139 sq.) qui, lui aussi, estime que le fragment devait provenir d'une *vedikā*.

D'autres ruines de *stūpa* de l'Āndhradeśa, par exemple à Bhaṭṭiprolu, à Ghaṇṭaśāla[1], à Goli[2], montrent, malgré le peu qu'il en reste, qu'existaient des projections de la base aux quatre points cardinaux et que celles-ci devaient supporter des piliers.

Mais voyons maintenant de façon un peu plus précise les pièces qui ont été exhumées dans ces sites, en nous référant surtout à Nāgārjunakoṇḍa, Jaggayyapeṭa et Amarāvatī.

Les piliers sont taillés dans la pierre et sont généralement monolithes. Ils sont de section rectangulaire (fig. 1) ou à pans avec partie inférieure rectangulaire (fig. 2, 4, 5). Ils peuvent être unis, sans aucune ornementation (fig. 1, 2, 6)[3]. Mais ils peuvent présenter des sculptures, des inscriptions. C'est ainsi que l'on trouve, sur des parties sommitales, des *kūḍu* (fig. 7)[4] ou des *kūḍu* renfermant un buste de femme[5], sur des parties inférieures un Buddha assis (fig. 4), un *stūpa* figuré (fig. 5).

Les inscriptions que portent les piliers sont des inscriptions de donation ; elles indiquent l'hommage fait au Buddha, ou au *stūpa*, et les noms des donateurs. Celles de Jaggayyapeṭa sont, pour le sujet qui nous occupe, particulièrement intéressantes. Gravées sur trois piliers exhumés en 1882 par J. Burgess[6], leur texte prākrit nous livre, à travers les rédactions, lacunaires, aux expressions semblables, la dénomination exacte des objets qui les portent. Celle de l'est, notamment, dit : « (...) *Bhagavato Budhasa Mahācheliyapuvadāre āyaka-khaṁbhe paṁcha* 5 *savaniyute āpaṇo deyadhaṁmaṁ.* (...) » Il est donc clair que la donation porte sur cinq *(paṁcha*, sk. *pañca)* piliers *(khaṁbha*, sk. *stambha)* appelés *āyaka-khaṁbha*. Mais, si l'on découvre ainsi la dénomination de ces objets, il reste que le terme *āyaka* ne nous apporte aucune lumière. G. Bühler[7] confessait : « I am unable to say at present what is meant by the epithet *ayaka* (...) It is possible to connect it with *āryaka* ' venerable ' or with *ayas* ' iron, metal '. But I think it more likely that the word has some technical meaning. (I would suggest ' lofty '

(1) Bhaṭṭiprolu et Ghaṇṭaśāla ont été fouillés par Alexander Rea en 1892, *South Indian Buddhist antiquities*, Madras 1894. G. Jouveau-Dubreuil, L'architecture d'Amarāvatī, *Bulletin de l'Association Française des Amis de l'Orient*, nº 12, avril 1932, propose en fig. 3 une restitution (plan et élévation) du *stūpa* de Ghaṇṭaśāla.

(2) Étudié par G. Jouveau-Dubreuil en 1926. Voir T. N. Ramachandran, Buddhist sculptures from a stūpa near Goli Village, Guntur District, *Bulletin of the Madras Government Museum*, 1929.

(3) La figure 6 reproduit une pièce d'Amarāvatī. A. H. Longhurst a publié une partie terminale identique, provenant de Nāgārjunakoṇḍa, *The Buddhist antiquities..., op. cit.*, pl. XIII, a, p. 13.

(4) Cette pièce, qui provient d'Amarāvatī, montre à son sommet une mortaise. Elle devait donc être surmontée d'un ajoutage à tenon. Il est probable que cet objet était un petit *stūpa* couronnant, comme on le verra plus loin, un pilier central. D'ailleurs, J. Burgess rappelle qu'un petit *stūpa*, qui depuis s'est perdu, avait été trouvé par W. Elliot à Amarāvatī et il pense que ce petit *stūpa* devait couronner un pilier central (*The Buddhist Stūpas..., op. cit.*, p. 19 et 21).

(5) J. Burgess, *The Buddhist Stūpas..., op. cit.*, pl. XLIV, fig. 5, p. 87 et Cliché M. Bénisti nº LXII-30.

(6) J. Burgess, *The Buddhist Stūpas..., op. cit.*, p. 110-111, pl. LXII, nº 1 et 2, pl. LXIII, nº 3.

(7) J. Bühler, Inscriptions from the stūpa of Jaggayyapeṭa..., *op. cit.*, p. 258, note 5.

or ' frontal '). » Pour J. Ph. Vogel[1] « Most probably the word *āyaka* indicates that part of the monument where the *āyaka-khaṁbhas* were placed ». Cette opinion trouverait confirmation dans une inscription découverte à Ceylan et qui fait état de l'édification de quatre « *ayaka* » d'un *stūpa*[2]. A. H. Longhurst pensait que l'avancée de la base du *stūpa* aux quatre points cardinaux « served as an altar or table for the floral offerings presented to the shrine by pious worshippers[3]. » Il demeure que même si le terme *āyaka* dénomme l'avancée, on ne peut en proposer une traduction et n'est assuré que le fait que les piliers érigés en groupes de cinq sur avancées de la base aux points cardinaux du *stūpa* étaient appelés *āyaka-khaṁbha*.

Les inscriptions nous apportent, en outre, des indications sur la date approximative à laquelle les piliers sur lesquels elles sont gravées et qui sont l'objet de la donation consignée, furent exécutés. D'après la forme des caractères d'une part, d'après les noms de rois et de princesses qu'elles contiennent d'autre part, on estime qu'elles remontent au IIIe siècle de notre ère[4]. Mais ces indications chronologiques non seulement sont approximatives, mais encore restent bien insuffisantes. Les *stūpa* furent souvent restaurés, agrandis, modifiés, etc. Par exemple, le *stūpa* de Jaggayyapeṭa possède, plaqués sur sa base, des reliefs très anciens ; les inscriptions des piliers sont nettement plus récentes et ceux-ci ont donc dû être surajoutés au *stūpa* originel[5]. Les ruines des monuments de l'Āndhradeśa témoignent bien, dans leur dernier état structural, de la présence des cinq piliers, mais elles ne nous fournissent aucun renseignement sur les premières implantations de ces piliers, sur la date possible de l'innovation apportée aux *stūpa* ni, par conséquent, sur l'étendue dans le temps, sur la plus ou moins grande permanence, de cette particularité architecturale.

Heureusement, nous pouvons recourir à une autre source d'information. Les *stūpa* monumentaux étaient, en général, décorés. Leur base, une partie de leur dôme, la *vedikā* qui pouvait les entourer comportaient des ornements et des figurations sculptés dans la pierre. Or, de nombreuses dalles portaient une représentation de *stūpa*, un « *stūpa* figuré », celui-ci occupant souvent toute la surface du panneau. Ces

(1) J. Ph. Vogel, Prakrit Inscriptions..., *op. cit.*, p. 2, note 3.

(2) Cette édification fut effectuée sur le *stūpa* de l'Abhayagiri par ordre du roi Kaniṭṭa Tissa (226-244 p. C.), cf. G. Combaz, L'évolution du stūpa en Asie, *Mélanges chinois et bouddhiques*, IV, 1935-1936, p. 116, note 1 et S. Paranavitana, *The stūpa in Ceylon*, 1947, p. 59. Pour ces auteurs le terme cingalais actuel « *vāhalkaḍa* », qui dénomme les avancées que l'on voit dans les *stūpa* locaux correspond à « *ayaka* ». Il doit être bien clair que tout cela ne concerne que les avancées de la base et qu'il n'est pas question, à Ceylan, de piliers par elles supportés.

(3) A. H. Longhurst, *The Buddhist antiquities..., op. cit.*, p. 12.

(4) Pour les inscriptions des piliers de Jaggayyapeṭa cf. J. Burgess, *The Buddhist Stūpas..., op. cit.*, p. 110-111 et G. Bühler, Inscriptions from the stūpa of Jaggayyapeṭa..., *op. cit.*, p. 256 sq. Pour celles de Nāgārjunakoṇḍa cf. J. Ph. Vogel, Prakrit Inscriptions..., *op. cit.*, p. 3 sq.

(5) Cf. J. Burgess, *The Buddhist Stūpas..., op. cit.*, p. 111 et aussi, pour la position chronologique des sculptures, Ph. Stern et M. Bénisti, *Évolution du style indien d'Amarāvatī*, 1961, p. 65, p. 73, p. 87.

stūpa figurés sont en bien plus grand nombre que les *stūpa*-édifices et des plaques sculptées ont été conservées, même quand les édifices étaient refaits ou modifiés, si bien que, traversant les âges, elles nous apportent une masse, et une masse très diversifiée, d'indications. Dans des travaux antérieurs, nous avons examiné ce précieux matériel, soit en étudiant l'évolution du *stūpa* dans l'Inde ancienne[1], soit, en collaboration avec M. Ph. Stern, en étudiant l'évolution du style d'Amarāvatī[2] grâce à une série de motifs décoratifs, dont le *stūpa* figuré faisait partie. A la lumière de ces travaux et en nous appuyant sur la séquence de référence qu'ils ont permis d'établir, nous pouvons, au sujet des *stūpa* figurés qui ont été retrouvés en Āndhradeśa et notamment à Amarāvatī, à Nāgārjunakoṇḍa, à Gummadidurru, faire une série de remarques :

1° Les *stūpa* figurés de l'Āndhradeśa affectent différentes formes ;

2° Les formes variées de ces *stūpa* figurés s'enchaînent les unes aux autres ;

3° La chaîne de ces formes s'étend des IIe siècle a. C.-Ier siècle p. C. aux IIIe-IVe siècles p. C., les premières étant parentes de celles de Bhārhut-Sāñcī, les dernières se trouvant surtout à Nāgārjunakoṇḍa, site qui a livré de nombreuses inscriptions des Ikṣvāku (IIIe-IVe siècles p. C.) et dont l'art offre des rapports avec le style Gupta, qui ne peut, lui, être antérieur au IVe siècle ;

4° Sur les *stūpa* figurés qui forment la première couche, la première période du style dit d'Amarāvatī, et sur lesquels on relève des caractéristiques propres à l'art ancien, ne se voient ni avancées ni *āyaka-khaṁbha*[3] ;

5° Des *stūpa* figurés, classés dans les seconde, troisième et quatrième couches, présentent sur des saillies de la base des groupes de cinq piliers ; un groupe est représenté de face, en général au delà d'une entrée de la *vedikā*, deux autres se profilent souvent sur les côtés[4] (fig. 10, 14) ;

6° C'est dès les premières formes de la seconde période du style d'Amarāvatī qu'apparaissent les *āyaka-khaṁbha* représentés.

Le niveau d'apparition sur les figurations de *stūpa* est ainsi précisé. Mais il appartient à une chronologie relative.

On peut peut-être le reporter à une chronologie absolue grâce à un relief à scène de la *vedikā* du Grand *Stūpa* d'Amarāvatī, relief qui contient une inscription attestant un don fait par le Superintendant du roi Siri Sivamaka Sada[5]. Ce souverain serait Śivaskanda Śātakarṇi,

(1) M. Bénisti, Étude sur le stūpa dans l'Inde ancienne, *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, L, fasc. 1, 1960, p. 37 sq.

(2) Ph. Stern et M. Bénisti, *Evolution...*, *op. cit.*, *passim*.

(3) Ph. Stern et M. Bénisti, *Evolution...*, *op. cit.*, p. 10-11, p. 64, p. 72-73, fig. 1, 4, 5 et pl. II, a et b, pl. VIII, a et pl. XV, b. Le spécimen de la pl. XV, b se place à la fin de la première période, formant transition avec la seconde période du style d'Amarāvatī.

(4) Ph. Stern et M. Bénisti, *Evolution...*, *op. cit.*, p. 11 à 14, p. 66 à 71 et p. 74 à 76.

(5) J. Burgess, *The Buddhist stūpas...*, *op. cit.*, pl. XXVII, fig. 1, p. 61, pl. LVI, n° 2 ; G. Sivaramamurti, Amaravati Sculptures in the Madras Government Museum, *Bulletin of the Madras Government Museum*, 1942, pl. XLVIII, 2, p. 291 ; Ph. Stern et M. Bénisti, *Evolution...*, *op. cit.*, pl. XXIV, a, p. 83.

et aurait régné de 167 à 174 p. C.[1]. Or ce relief possède des motifs décoratifs qui le font placer dans la seconde période du style d'Amarāvatī et, plus précisément, vers le milieu de cette période[2]. Les cinq piliers, qui sont portés par des *stūpa* figurés qui appartiennent au commencement de cette période sont donc nettement antérieurs à 167-174, sous la réserve que ces dates de règne soient exactes[3]. Et les cinq piliers érigés sur des *stūpa*-édifices seraient encore antérieurs, la représentation succédant normalement à l'objet réel.

Mais nous sommes en mesure de disposer d'un autre témoignage, et qui ne manque pas d'indications intéressantes. Il s'agit d'un fragment de pilier monumental, exhumé à Amarāvatī : il est, à sa base, décoré d'un *stūpa* (fig. 5) sur lequel ne figurent pas les cinq piliers. L'artisan qui tailla cet *āyaka-khaṁbha* destiné à faire partie de l'édifice, a sculpté sur sa base un *stūpa* du modèle courant qu'il devait avoir sous les yeux, et qui, lui, ne possédait pas encore les *āyaka-khaṁbha*. Il est en conséquence plausible que nous tenions là le moment même où l'on est passé du *stūpa* traditionnel sans piliers au *stūpa* auquel furent adjoints, sur avancées de la base et aux quatre points cardinaux, les cinq *āyaka-khaṁbha*. Or, ce *stūpa* figuré, sculpté sur le pilier monumental, s'inclut, dans la chaîne morphologique que nos travaux antérieurs ont permis d'établir, très exactement à l'extrême fin de la première période du style d'Amarāvatī ; il est semblable, en ses motifs caractéristiques (à l'exception d'un détail : l'ornementation du dôme par un collier) au *stūpa* figuré type qui se place à cet endroit de notre chaîne, type qui — constatation frappante — précède immédiatement la toute première forme de *stūpa* figuré avec cinq piliers (deuxième période du style)[4]. Ajoutons que sur ce fragment de pilier d'Amarāvatī subsiste, près de la cassure, une partie d'inscription[5] ; mais ni sa substance ni sa graphie n'apportent d'indication précise sur le moment où elle fut gravée.

De tout cela résulte : *a)* que les premiers *āyaka-khaṁbha* ont été érigés à une date nettement antérieure au milieu du IIe siècle de notre ère et probablement, vu l'allure de l'évolution morphologique, vers le début de ce siècle ; *b)* que cette adjonction architecturale au *stūpa* a persisté pendant des siècles en Āndhradeśa.

Telles sont les premières et importantes informations que nous apportent les *stūpa* figurés. Mais ils en fournissent d'autres.

Si l'on examine maintenant les piliers qu'ils nous présentent, on obtient toute une série de renseignements sur leur forme et sur leur décor.

Certains sont entièrement de section rectangulaire (fig. 12, 13), d'autres ont un fût à pans sur base rectangulaire (fig. 11, 15) ; certains

(1) D. Barrett, *Sculptures from Amarāvatī in the British Museum*, 1954, p. 20 et p. 43-44.

(2) Ph. Stern et M. Bénisti, *Evolution...*, *op. cit.*, p. 74, pl. XXIV, a.

(3) L'histoire des Śātavāhana demeure encore assez obscure, cf. D. Barrett, *Sculptures...*, *op. cit.*, p. 11 à 20.

(4) Ph. Stern et M. Bénisti, *Evolution...*, *op. cit.*, fig. 5, pl. XV, b ; fig. 6, pl. XVI, b ; p. 12, p. 66, p. 73-74.

(5) Inscription n° 32 dans J. Burgess *The Buddhist Stūpas...*, *op. cit.*, p. 86 et pl. LVIII.

n'ont rien au sommet de leur fût (fig. 13), d'autres sont couronnés (fig. 11, 12, 14, 15), la partie sommitale du pilier central étant même parfois surmontée d'un petit *stūpa* (fig. 12, 14)[1]. Les parties sommitales portent souvent des *kūḍu*[2] (fig. 11, 12, 14, 15), les parties inférieures une figuration de roue *(cakra)*, d'arbre, de *stūpa*, de personnages, et ceci de façon variée : par exemple, la figure 11 nous montre sur le pilier central un *stūpa*, sur les piliers intermédiaires des roues exhaussées et sur les piliers extérieurs des arbres, — la figure 13 une roue au centre, entre deux *stūpa*, puis deux arbres aux extrêmes, — la figure 12 cinq personnages debout, — la figure 15 un *stūpa* au centre, flanqué de deux roues, puis de deux *stūpa*, — d'autres spécimens[3] cinq *stūpa*.

Nous retrouvons ainsi, pour les piliers représentés sur les *stūpa* figurés, tous les détails de forme et de décor que nous avions pu découvrir concernant les vestiges monumentaux[4], avec des compléments de détails que le temps et les déprédations diverses ont fait perdre dans les édifices.

C'est que les *stūpa* sculptés sur dalle, en donation, représentaient fidèlement les monuments de leur époque. Des reliefs nous en donnent la preuve. A Sāñcī, une scène de culte sculptée sur la porte nord du *stūpa* I[5], par exemple, nous montre une offrande musicale de fidèles au *stūpa;* celui-ci, traité avec réalisme, reproduit les parties essentielles du monument auquel appartient le relief. A Amarāvatī, nous voyons aussi, sur un bas-relief (fig. 9), une scène de culte prise sur le vif, « photographiée » pourrait-on dire : le *stūpa*, placé dans la nature et entouré de personnages en mouvement, représente on ne peut mieux l'édifice objet de vénération ; or, il porte les cinq piliers, et offre les mêmes détails que des *stūpa* figurés s'étalant hiératiquement sur dalles[6].

On doit se souvenir, au demeurant, du témoignage du pèlerin chinois Hiuan-tsang qui visita l'Inde au VIIe siècle quand nombre de *stūpa* étaient encore intacts : « Sur la face sud des marches en pierre du Grand *Stūpa* qui regardent l'est, on a sculpté deux *stūpa*, l'un de trois pieds et l'autre de cinq. Ils ont exactement la forme et l'apparence du Grand *Stūpa*[7]. »

Grâce aux vestiges architecturaux découverts au cours des fouilles, grâce aussi aux représentations de monuments sur des dalles sculptées, nous nous trouvons donc en possession d'un lot de renseignements

(1) Cela éclairerait la présence de la mortaise dans la pièce reproduite en fig. 7 et justifierait l'hypothèse faite, plus haut, à ce sujet.

(2) Des *triśūla* (tridents) selon A. H. Longhurst (*The Buddhist antiquities..., op. cit.*, p. 14) et Ramachandran Rao (*The Art of Nāgārjunakoṇḍa*, 1956, p. 48). Mais il s'agit bien de l'ornement conventionnellement appelé *kūḍu*, comme le montre un examen attentif et comme le confirme la comparaison avec des fragments monumentaux (fig. 7).

(3) J. Burgess, *The Buddhist Stūpas..., op. cit.*, pl. XXXIII, fig. 1 ; XXXVIII, fig. 2.

(4) On a même un exemple où le sculpteur a poussé le scrupule jusqu'à reproduire sur chacun des piliers, en miniature, une inscription de donation cf. J. Fergusson, *Tree and serpent worship..., op. cit.*, pl. LXXVII, p. 218.

(5) Cf. M. Bénisti, Étude sur le *stūpa..., op. cit.*, pl. XII, p. 68.

(6) Comparer notre fig. 9 avec la pl. XVI, b dans Ph. Stern et M. Bénisti, *Evolution..., op. cit.*

(7) *Mémoires sur les contrées occidentales*, traduction S. Julien, 1857-1858, I, p. 109.

concernant les piliers érigés en groupes de cinq sur les *stūpa* de l'Āndhradeśa. Mais si ce lot est substantiel, il est bien loin de nous contenter. Car le problème essentiel demeure.

D'une façon générale, tout, dans l'édifice religieux indien, possède une signification. En ce qui concerne le *stūpa*, diverses études ont été consacrées à sa symbolique. Dans un travail antérieur[1] nous avons rappelé, ou dégagé, certains points de cette symbolique et nous avons pu, en utilisant un texte, tardif certes, mais riche de précisions, le *Kriyāsaṃgraha*, montrer comment les penseurs bouddhistes et les édificateurs de *stūpa* établissent des correspondances exactes entre le monument, ses parties et même les mesures de celles-ci, d'une part, et, d'autre part, le Buddha et la Doctrine.

Si les *stūpa* de l'Āndhradeśa se sont mis, à partir d'une certaine époque et alors très ostensiblement, à se singulariser par l'adjonction structurale des *āyaka-khaṁbha*, c'est donc pour affirmer quelque chose, et quelque chose d'important, à tous ceux qui les voyaient. Cette leçon qu'ils proclamaient, à la différence des *stūpa* plus anciens, ou des *stūpa* qui s'édifiaient dans d'autres régions — et dont aucun ne comportait de groupes de cinq piliers sur quatre avancées de la base[2] — il convient d'essayer de la retrouver. Frappante adjonction architecturale au *stūpa* traditionnel, que disaient les *āyaka-khaṁbha* aux fidèles du pays Āndhra, et à tous les pèlerins arrivant dans ces hauts lieux prestigieux du bouddhisme qu'étaient Amarāvatī et Nāgārjunakoṇḍa ?

Nous l'avons déjà constaté : les inscriptions portées par ces piliers, si elles nous révèlent leur nom, ne nous donnent aucun éclaircissement à ce sujet. D. Barrett, par exemple, remarque : « These five pillars, peculiar to the *stūpas* of the Āndhradeśa, are called *āyaka* or *āyaka-khaṁbha*, a term whose significance is as obscure as the function of the objects it describes[3]. »

Plusieurs auteurs, tout en ayant été frappés par la présence de ces cinq piliers, ne se sont pas interrogés sur leur signification ou, du moins, n'en ont rien dit. D'autres ont avancé des hypothèses. Ainsi J. Fergusson écrit, au sujet des piliers des *stūpa* figurés : « What they symbolize it is difficult to say. It may be the five Buddhas of the present Kalpa, or the five Dhyâni-Buddhas, or the five Elements[4]. » Il faut reconnaître que présenter un tel éventail de suppositions, et sans étayer aucune d'entre elles par des arguments, n'avance aucunement la question. Plus tard, le même J. Fergusson et J. Burgess virent dans les piliers de simples « whorshipful columns » et pensèrent que les avancées qu'ils surmontaient pouvaient préfigurer les niches à Jina que l'on voit sur les *stūpa* du Népal et, selon eux, de Ceylan : « These projecting pedestals with their five *âryaka* (worshipful) columns, may be analogous to the

(1) M. Bénisti, Étude sur le *stūpa*..., *op. cit.*, *passim.*

(2) Rappelons que si, à Ceylan, les *stūpa* présentent des avancées aux quatre points cardinaux de leur base, celles-ci n'ont jamais supporté des groupes de cinq piliers. (Cf. S. Paranavitana, *The stūpa in Ceylon*..., *op. cit.*, p. 60.)

(3) D. Barrett, *Sculptures from Amarāvatī*..., *op. cit.*, p. 35.

(4) J. Fergusson, *Tree and serpent worship*..., *op. cit.*, p. 218.

chapels for the Dhyâni-Buddhas at the bases of the dâgobas of Ceylon and the chaityas of Nepâl[1]. » Dans une note de son article sur l'architecture d'Amarāvatī, G. Jouveau-Dubreuil écrivit : « Que signifiaient ces cinq piliers ? C'étaient probablement les cinq Bouddhas. Comme il y avait quatre projections, cela faisait vingt Bouddhas, nombre connu d'après les textes religieux[2]. »

D'autres auteurs ont recouru à des observations comparées pour proposer leur opinion.

A. Foucher fait remarquer[3] que les colonnes-trophées *(jayastambha)* qui, à Sāñcī, flanquaient les *toraṇa* se retrouvent au Gandhāra même quand *toraṇa* et *vedikā* ont disparu ; aussi, pour lui, cette persistance des vieux *stambha* « nous donne-t-elle la clef d'un détail d'Amarāvatī autrement incompréhensible : ce sont ces quatre mêmes piliers que nous verrons reparaître, seulement multipliés par cinq, en face de chaque entrée et si l'on peut dire, aux quatre coins de la terrasse circulaire du monument ». Cette explication ne nous paraît aucunement satisfaisante : 1° une « multiplication » par cinq, purement matérielle, fait fi de tout symbolisme, si important pour la lecture d'un monument religieux, du *stūpa* en particulier ; 2° les colonnes qui étaient érigées près des *toraṇa* à Sāñcī, et qui sont représentées sur des reliefs du Gandhāra[4], ne sont pas du tout remplacées par les cinq *āyaka-khaṁbha.* On trouve fort bien en Āndhradeśa les mêmes colonnes placées près des entrées, comme le montre par exemple notre figure 14 ; en aucun cas groupées en théories quinaires, ces colonnes, isolées, étaient plantées près des avancées, sur le chemin de la *pradakṣiṇā.* Des représentations de *stūpa* nous montrent qu'elles portaient à leur sommet un petit *stūpa*[5], une roue (fig. 14). A Lingarajupalem a été retrouvée une roue qui, probablement, surmontait une de ces colonnes érigées à proximité du corps d'un *stūpa* monumental ; cette pièce[6] exceptionnelle et qui joint à sa dimension imposante (diamètre légèrement supérieur à un mètre) une remarquable qualité d'exécution est reproduite à titre documentaire en figure 8. Un autre témoignage relatif à ces colonnes ou piliers nous est apporté par une pièce d'Amarāvatī qui est significativement décorée sur ses quatre faces et qui, fait très intéressant, porte une inscription formulant le don d'un « *chetiyakhabho*[7] », terme qui s'appliquait donc à ce genre de pilier, et marque la différence avec les « *āyaka-khaṁbha* ».

A. H. Longhurst[8], lui, constatant que les inscriptions gravées sur les piliers de l'Āndhradeśa ne nous indiquent que leur nom et qu'ils

(1) J. Fergusson et J. Burgess, *History of Indian and Eastern architecture,* 1910, I, p. 82, note 5. A leur suite Percy Brown, *Indian architecture (Buddhist and Hindu),* 1942, p. 46 écrit « These *āryaka,* or ' worshipful columns ' free-standing and completely detached, may have symbolised the five Dhyāni Buddhas, a reflection as it were, of certain ethereal embodiments dwelling in the skies ».

(2) G. Jouveau-Dubreuil, L'architecture..., *op. cit.,* p. 13, note 1.

(3) A. Foucher, *L'art gréco-bouddhique du Gandhāra,* I, 1905, p. 68.

(4) A. Foucher, *L'art gréco-bouddhique..., op. cit.,* I, fig. 23, 24, 296.

(5) Par exemple pl. XXIII dans M. Bénisti, Étude sur le *stūpa..., op. cit.*

(6) Actuellement conservée au Musée d'Amarāvatī. Pour sa découverte, voir *Indian Archaeology,* 1954-1955, p. 61, lignes 28 à 34.

(7) J. Burgess, *The Buddhist Stūpas..., op. cit.,* p. 86, pl. XLV, fig. 1 à 4 et pl. LX, n° 47.

(8) A. H. Longhurst, Excavations..., *op. cit.,* p. 145-146.

sont objet de donation, recourt au nombre de piliers et aux figurations qu'ils peuvent porter pour en rechercher la signification. La méthode est parfaitement justifiée ; voyons comment il l'a utilisée et ce qu'il en a tiré.

Rappelant que les sculpteurs bouddhiques illustrèrent mainte et mainte fois sur des reliefs, en Āndhradeśa comme ailleurs, cinq événements majeurs de la vie du Buddha, à savoir la Naissance, le Grand Départ, l'Éveil, la Première Prédication et le *Parinirvāṇa*, il estime que les cinq piliers devaient avoir été érigés pour symboliser ces cinq événements principaux. Il observe, à cet égard, que certains fragments retrouvés de ces piliers portent : à Nāgārjunakoṇḍa un Buddha assis (fig. 4), à Amarāvatī un *stūpa* (fig. 5). Enfin, pour lui, « the meaning of these groups of pillars is revealed to us for the first time », grâce à un *stūpa* figuré d'Amarāvatī (celui que nous donnons en figure 10), dalle sculptée où se voient représentés les cinq piliers dans leur ensemble, et où est sculpté sur chacun d'eux un symbole, en l'espèce : un *stūpa* sur le pilier central, une roue sur les piliers intermédiaires, un arbre sur les piliers les plus latéraux. Liant ces symboles à la vie du Buddha, il écrit : « The two sacred trees probably represent His Birth and the Sambhodhi, the two wheels the First Sermon and the *stūpa* in the centre His Death. »

Tout cela est des plus intéressant mais reste insuffisamment fondé. En premier lieu, on doit noter que si les sculpteurs bouddhiques représentent volontiers une séquence de cinq épisodes importants de la vie du Buddha, il n'est pas moins vrai qu'ils représentent aussi souvent seulement quatre événements majeurs, la Naissance réelle et le Grand Départ, Naissance spirituelle, étant confondus[1] ; le chiffre cinq ne fait nullement stéréotype pour les événements majeurs de la vie du Buddha.

En second lieu, les représentations sculptées sur les fragments de piliers architecturaux auxquels se réfère A. H. Longhurst ne peuvent faire preuve puisqu'elles ne sont pas incluses dans des séquences ; à Nāgārjunkoṇḍa la figure du Buddha assis, accompagné de piliers nus, n'est pas forcément celle du Buddha délivrant le Premier Sermon ; à Amarāvatī, le *stūpa* sculpté sur la base du pilier, et isolé lui aussi, peut signifier autre chose que le *Parinirvāṇa* — comme on le verra plus loin.

En troisième lieu, Longhurst a parfaitement raison de recourir au *stūpa* figuré et de souligner l'importance de l'information qu'il peut apporter ; mais, d'une part, le *stūpa* figuré d'Amarāvatī qu'il examine l'oblige, pour sauvegarder son hypothèse quinaire, à supposer une duplication, sans raison valable, de la Première Prédication symbolisée par la Roue ; et, d'autre part, il n'est pas suffisant d'examiner un seul *stūpa* figuré : il faut examiner tous ceux qui ont été retrouvés, sans ostracisme. Or, nous l'avons vu plus haut, sur les *stūpa* figurés dont les piliers comportent des représentations on découvre, non seulement comme dans celui retenu par Longhurst, un *stūpa*, deux roues, deux

(1) Voir par exemple les pièces à quatre registres d'Amarāvatī reproduites en pl. LII, b dans Ph. Stern et M. Bénisti, *Evolution...*, *op. cit.* et en pl. VIII, a et c, dans D. Barrett *Sculptures...*, *op. cit.*

arbres (fig. 11), — mais aussi une roue, deux *stūpa*, deux arbres (fig. 13),— trois *stūpa*, deux roues (fig. 15), — cinq personnages (fig. 12), — cinq *stūpa*[1] etc.

La clef de cette symbolique n'est donc pas une série d'événements successifs de la vie du Buddha[2]. On pourrait en trouver d'ailleurs des confirmations : *a)* le Buddha assis du pilier de Nāgārjunakoṇḍa (fig. 4) est en *abhaya-mudrā*, *mudrā* largement utilisée aux premiers siècles de notre ère et, en conséquence, incapable à elle seule d'illustrer un thème déterminé ; lorsqu'on voulait indiquer qu'il s'agissait de la Première Prédication, on complétait d'un « *lakṣaṇa* », tel que roue, gazelles, disciples ...[3] ; *b)* on ne découvre pas sur les *āyaka-khaṁbha*, réels ou représentés, dont il est question dans la présente étude, de symbole qui puisse se rapporter au Grand Départ.

G. Combaz[4], se référant notamment au *stūpa* figuré cité par Longhurst, y voit « une triade d'événements dont deux sont répétés deux fois » ; « faut-il voir », ajoute-t-il, « dans cette répétition de deux motifs un souci de symétrie ou l'expression d'une convergence vers un sommet : le *Nirvāṇa* » ; il émet encore d'autres hypothèses, comme « l'irradiation dans l'espace des trois événements primordiaux de la vie d'un bouddha, son Illumination, sa Prédication et sa Mort », ou la correspondance « à une autre triade bien connue : *Bouddha*, *Dharma*, *Sangha* ». Il s'agit là d'une succession d'interrogations qui ne peuvent, faute de justifications les fondant, être soumises à discussion.

En définitive, nous estimons qu'en ce qui concerne la présence des *āyaka-khaṁbha* sur les *stūpa* de l'Āndhradeśa, ni l'abstention d'interprétation, ni les quelques tentatives d'interprétation jusqu'ici effectuées, ne sont satisfaisantes. Or, nous le répétons, il ne peut s'agir de quelque chose de négligeable. Tout détail dans la structure du *stūpa* a son importance. Et l'Āndhradeśa, pendant des siècles et ostensiblement, a manifesté par les cinq piliers, dans d'innombrables *stūpa* monumentaux ou figurés, dans de hauts lieux religieux à l'immense rayonnement, un message qui reste à décrypter.

Pour le tenter, on doit, à notre avis, se garder de toute hypothèse formulée *a priori;* on doit, à notre avis, considérer les faits matériels en eux-mêmes, et explorer la voie où ils nous engagent. Or les faits que nous présentent, à la différence des autres *stūpa*, la plupart de ceux de l'Āndhradeśa à partir d'environ le début du IIᵉ siècle de notre ère en s'adjoignant structuralement des groupes de cinq piliers érigés sur des avancées de la base, aux quatre orients, peuvent être ainsi sériés :

(1) J. Burgess, *The Buddhist Stūpas...*, *op. cit.*, pl. XXXIII, fig. 1, par exemple.

(2) Ramachandran Rao, dans son livre « *The art...*, *op. cit.*, p. 20 reprend l'interprétation de A. H. Longhurst et n'apporte aucune information supplémentaire.

(3) Voir par exemple la stèle d'Amarāvatī reproduite dans Ph. Stern et M. Bénisti, *Evolution...*, *op. cit.*, pl. LII, b : deux des quatre registres montrent le Buddha assis dans une posture identique, et identiquement en *abhaya-mudrā*, mais l'un s'explicite comme l'Éveil par la présence de l'armée de Māra et de ses filles, l'autre comme la Première Prédication par la présence des gazelles.

(4) G. Combaz, L'évolution du *stūpa...*, *op. cit.*, IV, p. 116 sq.

— il s'agit de piliers ;
— il s'agit de groupes quinaires ;
— il s'agit d'une position aux points cardinaux.

*

Premier point : il s'agit de piliers.

On doit se souvenir que la cosmologie indienne dès ses expressions anciennes considère le Monde comme résultant d'une fission du Chaos. Ciel et Terre sont séparés par une force qui va les maintenir ainsi, et cette dynamique est ressentie comme celle d'un arbre, d'un pilier, d'un mont, d'un vent, d'un Être, du soleil aussi qui, au lever du jour, écarte de la Terre les ténèbres célestes.

Ce qui retient notre attention, c'est de constatèr que, dans la pensée védique, le *skambha*, l'étai, le pilier est, aussi, un grand être ou un dieu. Pour le *Ṛgveda*, le soutien du ciel est Indra (VIII, 3, 6 ; X, 134, 1 ; etc.), Agni (I, 67, 5 ; VI, 8, 3 ; etc.), Viṣṇu (VII, 99 ; etc.). L'*Atharvaveda* personnifie le *skambha* tout au long de l'hymne X, 7[1] et l'assimile à Indra[2].

La pensée bouddhique persiste dans la même ligne et connaît, entre autres, l'équivalence axe cosmique-mont-pilier-arbre-Mahāpuruṣa-Buddha[3]. Le *Lalita Vistara*, par exemple, appelle le Buddha le Mahāpuruṣa et, aussi, le Grand arbre[4]. Pour nous en tenir au cas qui nous occupe et à la plastique, la confirmation n'est pas moins éloquente. A Sāñcī, A. K. Coomaraswamy a montré que l'une des faces d'un montant du *toraṇa* nord du *stūpa* I n'est autre qu'une représentation du Buddha ; ce pilier est décoré sur un axe central d'une superposition de palmettes coiffée, au sommet, d'un médaillon supportant un *triśūla* et terminée, en bas, par deux empreintes de pieds, dont la plante est frappée d'un *cakra*[5]. En Āndhradeśa même, on trouve plusieurs reliefs où le Buddha est figuré par le *stambha* : sont l'objet de vénération un pilier entouré d'adorants et de personnages volants[6], un pilier surmonté

(1) Traduction W. D. Whitney, Harvard Oriental Series, 1905, II, p. 589 sq.

(2) Par exemple, dans la traduction Whitney : X, 7, 29. « In the *skambha* the worlds, in the *skambha* penance, in the *skambha* right is set ; thee, O *skambha*, I know plainly [as] set all together in Indra. » X, 7, 30. « In Indra the worlds, in Indra penance, in Indra right is set ; thee, O Indra, I know plainly [as] all established in the *skambha*. » X, 7, 35. « The *skambha* sustains both heaven-and-earth here ; the *skambha* sustains the wide atmosphere, the *skambha* sustains the six wide directions ; into the *skambha* hath entered this whole existence ».

(3) Cf. notamment A. K. Coomaraswamy, *Elements of Buddhist Iconography*, 1935, p. 9 sq.

(4) *Le Lalita Vistara*, trad. Ed. Foucaux, 1884, p. 356-357.

(5) A. K. Coomaraswamy, *Elements...*, *op. cit.*, p. 10 et pl. I, fig. 1. Voir aussi les commentaires de P. Mus dans le Compte rendu qu'il a fait de l'ouvrage de A. K. Coomaraswamy, *BEFEO*, XXXV, p. 391 sq. et ceux de A. Foucher et J. Marshall, *The monuments of Sāñchī*, 3 vol., 1940, I, p. 144-145 et p. 144, note 1 ; II, pl. XXXVII, a.

(6) Par exemple à Nāgārjunakoṇḍa, cf. photographie nº 1839-6 de l'Institut Français d'Indologie de Pondichery.

du *cakra* dominant un trône[1], un pilier frangé de flammes — c'est le « pilier de feu »[2] — surmonté du *triśūla* et parfois terminé par des pieds, parfois placé au-dessus d'un trône (fig. 16)[3] ; on va jusqu'à voir un pilier participer à une action, comme sur cette sculpture de la *vedikā* d'Amarāvatī (fig. 16) racontant la conversion des Kāśyapa[4] où, après la victoire sur le *nāga* qu'ils adoraient, le Buddha repart accompagné de ces nouveaux disciples : ceux-ci marchent et le Maître les précède sous la forme d'un pilier de feu où la figuration oblique des pieds tente d'indiquer le mouvement en avant. Cette propension particulière d'Amarāvatī à représenter symboliquement le Buddha par le *stambha* ne manque d'ailleurs pas d'intérêt dans la question qui nous occupe et mérite, nous semble-t-il, d'être soulignée.

Le pilier, c'est le Mahāpuruṣa, c'est le Buddha. Et telle est bien la signification de celui qui se trouve, réellement ou symboliquement, au centre du *stūpa* en même temps qu'il représente le Dharma[5]. G. Combaz avait noté son rapport, très ancien, à « l'arbre de vie »[6]. Et P. Mus écrivait : « Ce n'est pas seulement une réminiscence de l'axe cosmique, c'est le pilier séparant le ciel et la terre, c'est le géant, (...)[7] » et « si le stūpa répond à la conception de l'Œuf du monde, son axe auquel nous avons vu que se relie la représentation du Mont cosmique, devrait aussi s'identifier, pour que la comparaison fût complète, avec le corps du Puruṣa. Mais, en fait, rien n'est plus apparent, si l'on veut bien se rappeler seulement que la partie carrée dépassant au-dessus de l'hémisphère, est ornée d'yeux, les yeux d'Ādi-Buddha nous dit M. Sylvain Lévi à propos d'attestations népalaises de la pratique (S. Lévi, *Népal*, II, p. 4)[8] ».

Revenant aux cinq piliers érigés à la circonférence du dôme des *stūpa* de l'Āndhradeśa, nous nous sentons donc autorisée à dire qu'ils sont, qu'ils ne peuvent être que la représentation du Buddha.

Les figurations sculptées au bas de certains de ces piliers — monumentaux, ou faisant partie de *stūpa* en bas-relief — en sont, à nos

(1) Par exemple à Amarāvatī, cf. Ph. Stern et M. Bénisti, *Evolution...*, *op. cit.*, pl. XII, a, — XXI, — XXXVI,a, etc.

(2) « Mais sans cesse, jour et nuit, le Bouddha brûle par son rayonnement » (*Dhammapada*, stance 387, traduction du Vénérable P. S. Dhammarama, *BEFEO*, LI, 2, 1963, p. 315).

« It is clear that the Buddhist fiery pillars represent the survival of a purely Vedic formula in which Agni is represented as the axis of the Universe, extending as a pillar between Earth and Heaven ». (A. K. Coomaraswamy, *Elements...*, *op. cit.*, p. 10).

(3) Par exemple à Amarāvatī, cf. A. K. Coomaraswamy, *Elements...*, *op. cit.*, pl. II, fig. 4, 5, 6, 7, 8, 9, — pl. III, fig. 10 ; Ph. Stern et M. Bénisti, *Evolution...*, *op. cit.*, pl. IX,b, — XXX, a.

(4) A. Foucher, *L'art gréco-bouddhique...*, *op. cit.*, p. 455-456.

(5) « Qui voit le Dharma Me voit, qui Me voit voit le Dharma », déclare le Buddha, *Saṃyutta nikāya*, édit. L. Feer, P.T.S., III, 1890 (et 1960), p. 120.

(6) G. Combaz, L'évolution du *stūpa...*, *op. cit.*, II, 1932-33, p. 202.

(7) P. Mus, *Barabuḍur*, I, p. 362 ou *BEFEO*, XXXIII, p. 766.

Barabuḍur ayant été publié dans le *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, XXXII, 1932, p. 269 à 439, XXXIII, 1933, p. 577 à 980, XXXIV, 1934, p. 175 à 400, puis, complété par un Avant-propos, en ouvrage séparé (2 tomes, 1935), nos références indiquent à la fois le tome et la pagination de l'ouvrage séparé et la livraison et la pagination du *BEFEO* (sauf évidemment en ce qui concerne l'Avant-propos).

(8) P. Mus, *Barabuḍur...*, *op. cit.*, I, p. 124, ou *BEFEO*, XXXII, p. 392.

yeux, une indubitable confirmation. Le Buddha assis (fig. 4), le personnage en habit monastique (fig. 12) sont suffisamment éloquents. Pour l'arbre, la roue, le *stūpa* (fig. 5, 11, 13, 15), l'iconologie bouddhique a établi de la façon la plus incontestable que chacun de ces signes matériels peut représenter le Buddha. L'arbre évoque dans certains cas l'Éveil ; mais, dans d'autres cas, il évoque le Buddha lui-même : par exemple, à Bhārhut, dans un relief qui représente la Descente du Buddha à Saṃkassa, celui-ci est figuré à la porte de cette ville par l'autel, le parasol et l'arbre[1]. Le *cakra* peut symboliser la Première Prédication ; mais également le Dharma ; et également le Buddha : par exemple, sur un relief de Bhārhut[2] qui représente la visite rendue par le roi Prasenajit au Buddha, celui-ci est figuré sous la forme d'une Roue de la Loi se dressant dans un *vihāra*. A. K. Coomaraswamy l'a fait remarquer : « Le *Dhammacakka* (...) n'est pas seulement le symbole de la Première Prédication *(paṭhama desana)* de Bénarès considérée sous l'aspect d'un fait historique ; c'est aussi (...) une image du Bouddha[3] ». Enfin, le *stūpa* n'est pas uniquement le symbole du *Parinirvāṇa;* il peut fort bien figurer le Buddha lui-même : par exemple, à Amarāvatī, des reliefs présentent une suite de Buddha dans une alternance parfaitement régulière avec des *stūpa*, ce qui montre à l'évidence l'équivalence Buddha-*stūpa*[4]. Paul Mus insistait sur cette analogie[5] et rappelait que « de La Vallée Poussin a noté dans Hemacandra, 2, 358 l'équation *buddhabimba* = *caitya :* l'apparence, la forme du Buddha, c'est son monument[6] » ; et tout notre passage du *Kriyāsaṃgraha*, précité[7], développe, en des concordances exactes de termes et de nombres, l'équivalence *stūpa*-Dharma-Buddha.

Quand un *āyaka-kaṁbha* porte un Buddha, assis ou debout, ou un arbre, ou un *cakra*, ou un *stūpa*, il fournit ainsi une preuve supplémen-

(1) A. K. Coomaraswamy, *La sculpture de Bharhut,* 1956, pl. XI, fig. 31, p. 55.

A. K. Coomaraswamy, écrit, *ibidem*, p. 19 : « on peut faire des offrandes à l'arbre de Bodhi, comme au Bouddha en personne ; c'est une *pūjanīyaṭṭhāna;* cela en raison de l'association intime de ce lieu avec le Bouddha. Pendant une absence temporaire du Bouddha, le parc de Jetavana reste sans protection (...) et il n'y a pas d'endroit où l'on puisse accomplir le service *(pūja)*. Aussi la communauté propose-t-elle de planter un arbre de Bodhi à la porte du jardin ; le Bouddha approuve, disant : ' ce sera, pour ainsi dire, ma résidence fixe ' *(mama nibadho-vāso viya)*. On ne pouvait déclarer plus nettement que l'Arbre doit être regardé à la fois comme le site d'une présence perpétuelle et comme le représentant du Bouddha lorsqu'il est absent. »

A Sāñcī, un relief d'un montant du *toraṇa* nord du *Stūpa* I représente la « Descente du Ciel » (H. Zimmer, *The art of Indian Asia,* 1960, I, p. 240 et II, pl. 8). On y voit le Buddha cinétiquement symbolisé par l'arbre, un arbre placé au haut de l'échelle figurant son départ du Ciel des Trente trois dieux, un arbre en bas figurant son arrivée à Saṃkassa.

(2) A. K. Coomaraswamy, *La sculpture de Bharhut, op. cit.*, pl. VIII, fig. 25 et pl. X, fig. 28, p. 47-48.

(3) A. K. Coomaraswamy, *La sculpture de Bharhut, op. cit.*, p. 20-21. Il fait remarquer, en note 4, p. 21 : « La *Roue* équivaut à un ' Bouddha en marche ' et il est parfaitement conséquent que les empreintes de ses pieds portent la trace de la Roue ».

(4) M. Bénisti, Étude sur le *stūpa..., op. cit.*, pl. V et p. 51.

(5) P. Mus, *Barabuḍur..., op. cit., passim* et notamment I, p. 214 sq., p. 233 sq. ou *BEFEO*, XXXIII, p. 618 sq. et 637 sq.

(6) P. Mus, *Barabuḍur..., op. cit.*, I, p. 233 ou *BEFEO*, XXXIII, p. 637.

(7) M. Bénisti, Étude sur le *stūpa..., op. cit.*, p. 89 à 108.

taire qu'il représente bien le Buddha. Et remarquons une fois encore que ces symboles, lorsqu'ils existent, sont distribués de façon quelconque sur les piliers, indice significatif de leur équivalence. Cela nous a fait rejeter l'hypothèse de Longhurst selon laquelle il aurait pu s'agir de cinq événements différents de la vie du Buddha (et cela nous ferait rejeter une hypothèse parente selon laquelle il s'agirait du Buddha-pilier à cinq moments de sa vie) ; mais, du même coup, cela nous amène à constater qu'il s'agit alors de cinq fois le Buddha. Posée comme telle, cette multiplication est insolite, et ne se justifie pas. Elle suscite donc l'étude de la seconde constatation que nous avions formulée.

*

Deuxième point : il s'agit de groupes quinaires.

Nous venons d'observer que si nous nous laissons aller à un raisonnement abstrait, nous aboutissons à une représentation cinq fois répétée du Buddha, multiplication tout arbitraire et dont on ne voit pas le fondement. Mais, ici encore, nous n'avons qu'à appliquer la méthode que nous avons choisie : écarter toute idée *a priori*, et poser strictement la relation dictée par l'architecture et la plastique. Celles-ci nous disent : il y a cinq piliers. Or est établie l'équivalence pilier-Buddha. L'équation correcte qui en ressort est donc que, puisqu'il y a présence de cinq piliers, il y a tout simplement représentation de cinq Buddha.

Il ne peut être question d'un ensemble de cinq Buddha sans que soit évoquée aussitôt la série des Buddha historiques. Certes il y a tout lieu de penser que le bouddhisme primitif s'est constitué autour de Śākyamuni et uniquement sur sa geste. Mais il est de fait qu'on constate ensuite dans la tradition bouddhique dont témoignent aussi bien représentations plastiques que textes, la croyance à une succession de Buddha. Dans notre Monde de douleur, de temps en temps un Bodhisattva arrivé au terme de son cycle atteint l'Éveil et se met en devoir d'enseigner la Doctrine, qui subsiste un temps après qu'il soit entré dans le *Nirvāṇa*. Notre « âge » a connu Śākyamuni, dont nous avons encore les bienfaisantes leçons : mais il a eu des prédécesseurs et il ne sera pas le dernier. Le nombre des Buddha d'une série est variable[1] ; ce n'est pas cela qui importe, l'essentiel de la notion étant la sériation. Une série quinaire, celle des Buddha du présent *kalpa*, entre autres, est bien attestée ; elle se compose des Buddha du passé Krakucchanda, Kanakamuni, Kāśyapa, Śākyamuni et de Maitreya, encore à venir, et conçu soit sous son caractère de Buddha (futur), soit sous son caractère de Bodhisattva.

Il suffit, pour se convaincre de l'importance et de la permanence de cette tradition bouddhique de la série de Buddha apparus ou à paraître dans notre Monde, de survoler, grâce à quelques exemples, les textes et les monuments.

(1) Par exemple, H. Oldenberg signale (*Le Buddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté*, trad. A. Foucher, 1924, p. 366, note 1) que pour le *Mahāpadāna-sutta, Dīgha-nikāya*, II, 2, les derniers Buddha sont apparus : un dans le 91e âge du monde en remontant à partir du nôtre, deux dans le 31e, tandis que notre âge, « âge béni » *(bhadda kappa)* a cinq Buddha, dont Metteya à venir.

On a la bonne fortune de disposer d'un indice remontant à une très haute époque. Une inscription gravée sous Aśoka, au IIIe siècle avant notre ère, fait état d'un Buddha autre que Śākyamuni et antérieur à lui. Il s'agit de l'inscription de Nigali Sagar[1], qui dit « Le roi ami des dieux au regard amical, quatorze ans après son sacre a agrandi du double le monument du Buddha Konākamana. (...)[2]. »

Un passage des *Theragāthā* nous apporte une énumération des « sept Buddha du passé » :

« Par le propre chemin où Vipassin a marché, et Sikhin et Vessabhū,

« Et Kakusandha et Koṇāgamana et Kassapa, par ce même chemin tout droit, Gotama s'est mis en marche :

« Sept Buddha, délivrés de la soif du désir, sans attachements, baignant dans l'anéantissement [des passions],

« Par qui — pareils eux-mêmes à la Loi devenue existante — cette Loi a été enseignée », etc.[3].

Des sculptures du *stūpa* de Bhārhut, remontant au IIe siècle avant notre ère, sont, en l'espèce, d'un intérêt exceptionnel. Cinq médaillons sur des montants de la *vedikā*, qui ont survécu aux atteintes du temps, représentent chacun un arbre surplombant un autel entouré d'adorants debout ou à genoux et sont surmontés d'inscriptions[4]. Chaque arbre est d'une espèce différente et les inscriptions disent, respectivement : « *bhagavato vipasino bodhi* », l'Éveil du Bienheureux Vipassī, — « *bhagavato vesabhuno bodhi sālo* », l'arbre *śāl* de l'Éveil du Bienheureux Vessabhū, — « *bhagavato kakusadhasa bodhi* », l'Éveil du Bienheureux Kakusandha, — « *bhagavato konāgamenasa bodhi* », l'Éveil du Bienheureux Konāgamana, — « *bhagavato kasapassa bodhi* », l'Éveil du Bienheureux Kassapa. En outre, un panneau du pilier initial de la *vedikā* figure l'arbre « pipal », *aśvattha*, et un autel à l'intérieur d'un *bodhighara;* il s'agit, comme l'indique l'inscription portée par le relief, de l'Éveil du Bienheureux Śākyamuni : « *bhagavato sakamunino bodho* »[5]. Est à rappeler, en connotation de ces représentations, que le *Dīghanikāya* (II, 4), indique une série de Buddha, chacun parvenant à l'Éveil sous un arbre d'une espèce différente, et bien spécifié.

Le stūpa I de Sāñcī (Ier siècle avant notre ère-début du Ier siècle de notre ère) présente dans la décoration de ses *toraṇa*, symboles des sept Buddha du passé, des séries de sept arbres[6], et des séries où alternent

(1) J. Bloch, *Les inscriptions d'Aśoka*, 1950, p. 158.

(2) J. Bloch écrit (*ibidem*, p. 158, note 1) : « *Konākamana-Koṇāgamana* dans la tradition singhalaise, *Konāgamena* à Bharhut, *Konākamuni* ou *Kanakamuni* selon les sources sanskrites. C'est l'avant-dernier des Bouddha qui ont précédé le nôtre, Kāsyapa étant le dernier. On voit que la mythologie bouddhique était au moins partiellement constituée au temps d'Aśoka. »

(3) Stances de Sarabhaṅga dans les *Theragāthā* (VII, 489-493) citées par P. Mus, *Barabuḍur...*, *op. cit.*, II, p. 706 ou *BEFEO*, XXXIV, p. 304.

(4) A. K. Coomaraswamy, *La sculpture de Bharhut*, *op. cit.*, p. 65-66, pl. XXII, fig. 56, 57 ; pl. XXIII, fig. 58, 59, 60.

(5) A. K. Coomaraswamy, *La sculpture de Bharhut*, *op. cit.*, p. 43, pl. VIII, fig. 23 et pl. IX, fig. 27.

(6) Cf. A. Foucher, La porte orientale de Sāñchī (*Bibliothèque de Vulgarisation du Musée Guimet*, XXXIV, 1910), p. 171-172 et 221 et fig. 3. Voir aussi la porte nord dans H. Zimmer, *The art...*, *op. cit.*, II, pl. 7.

arbres et *stūpa*[1]. Sāñcī I suscite d'ailleurs deux remarques supplémentaires. La première est de A. Foucher qui, parmi les arbres représentés sur la face externe des *toraṇa* oriental et occidental[2], a décelé celui du futur Buddha Maitreya, un *nāgapuṣpa*[3]. La seconde est de notre chef : l'utilisation, de manière indifférente, de l'arbre et du *stūpa* comme figuration symbolique des Buddha, nous amène à penser qu'il en pourrait avoir été de même en ce qui concerne la Roue de la Loi ; on voit, par exemple, sur les reliefs de la face externe du *toraṇa* septentrional, trois *dharmacakra*[4]: ils pourraient fort bien évoquer, non pas la Première Prédication de Śākyamuni à Bénarès, mais chacun un Buddha, à l'instar de l'arbre et du *stūpa*[5].

L'art gréco-bouddhique, des tout premiers siècles de notre ère, a aussi représenté les sept Buddha du passé, complétés par Maitreya, mais cette fois sous forme anthropomorphique[6]. Par exemple, une frise du Musée de Peshawar[7] porte sept Buddha, debout, identiques, en costume monastique, suivis de Maitreya vêtu princièrement et tenant à la main le flacon d'ambroisie[8].

Aux Ier-IIe siècles de notre ère, Mathurā a produit aussi des frises de huit personnages. Il en subsiste deux exemples, malheureusement fragmentaires, mais où des figurines assises en théorie se reconnaissent comme des Buddha, par leur habit monastique, tandis que des vêtements et ornements princiers caractérisent Maitreya[9]. L'art de Mathurā nous apporte, en outre, un très intéressant petit *stūpa* monolithe[10] dont la base s'orne, à quatre endroits diamétralement opposés, de niches contenant chacune un Buddha assis dans une attitude uniforme. Pour R. D. Banerji[11], ce spécimen serait le premier exemple d'adjonction de

(1) A. Foucher et J. Marshall, *The monuments...*, *op. cit.*, II, pl. XV.

(2) A. Foucher et J. Marshall, *The monuments...*, *op. cit.*, II, pl. XLIII (*toraṇa* oriental), pl. LVI (*toraṇa* occidental).

(3) Voir A. Foucher, La porte orientale..., *op. cit.*, p. 196-197 et les légendes qu'il donne dans les planches précitées.

(4) A. Foucher et J. Marshall, *The monuments...*, *op. cit.*, II, pl. XXI.

(5) Cet ensemble de remarques relatives à Sāñcī rejoint d'ailleurs les observations que nous avons présentées plus haut concernant les *āyaka-kaṁbha*. Représentant, à notre sens, les Buddha du *kalpa*, ils portent, *indifféremment:* un personnage en habit monastique assis ou debout, un arbre, un *cakra*, un *stūpa*. N'importe lequel de ces signes est apte à représenter n'importe lequel des Buddha. Et cela donne une clef pour lire certaines expressions plastiques.

(6) A. Foucher, *L'art gréco-bouddhique...*, *op. cit.*, II, p. 329-330.

(7) A. Foucher, *L'art gréco-bouddhique...*, *op. cit.*, II, fig. 457.

(8) Un autre exemple d'art gréco-bouddhique est apporté par J. Ph. Vogel (La sculpture de Mathurā, *Ars Asiatica*, XV, 1930, p. 44) qui, au sujet d'une stèle du Musée de Lahore, dit que son soubassement montre « une rangée de huit figurines recevant les hommages de quelques adorateurs. Ce sont des Buddhas enveloppés de leur costume monastique, sauf le huitième, qui porte le grand costume princier d'un Bodhisattva et qui, de plus, tient à la main un petit flacon d'ambroisie ». Et J. Ph. Vogel ajoute que d'après les conclusions de A. Gruenwedel ce huitième personnage « ne peut figurer que l'être destiné à se transformer en Buddha de l'avenir ».

(9) J. Ph. Vogel, La sculpture de Mathurā, *op. cit.*, p. 44 et pl. XXXVI, c.

(10) J. Ph. Vogel, *Catalogue of the Archaeological Museum at Mathurā*, 1910, p. 166-168, pl. IV, — La sculpture de Mathurā, *op. cit.*, p. 93, pl. V, a.

(11) Dans un article intitulé, *Stūpas or Chaityas*, cité par P. Mus (*Barabuḍur*, *op. cit.*, I, p. 405 ou *BEFEO*, XXXIII, p. 809), qui a paru dans *Modern Review*, XLIII, n° 2, Feb. 1928, et que nous n'avons pu retrouver.

niches à Buddha aux quatre points cardinaux du *stūpa;* et pour P. Mus[1], « ces Buddha adossés au stūpa évoquent l'un des premiers dispositifs cultuels que l'Inde bouddhique ait connu, à savoir le groupe des quatre Buddha qui ont présidé aux phases de cette période cosmique (...) ».

Arrivé à ce point, il convient de se souvenir d'un témoignage bien curieux et fort suggestif apporté par un passage du *Mahāvastu.* Il y est dit[2] : « Then the Exalted One reflected : ' On what spot of earth did former perfect Buddhas set rolling the wheel of dharma ? ' And as soon as this thought occured to the Exalted One that spot of earth on which he stood sank down. The Exalted One again reflected : ' Now did former perfect Buddhas set rolling the wheel of dharma as they walked or as they stood still, as they sat down or as they lay down ? ' And as soon as this thought occured to the Exalted One there appeared in Ṛṣipatana five seats. The good group of five asked the Exalted One ' Lord, whose are these five seats ? ' [*lacuna*] The Exalted replied, ' Monks, this is an auspicious *kalpa*, which is named Puṣpika, and in an auspicious *kalpa* a thousand Buddhas must arise. Three have come and gone. I am the fourth. Krakutsanda had a radiance extending nine *yojanas*, Konākamuni one extending two *yojanas*, and Kāśyapa one extending four *yojanas.* I, Sarvasiddhārtha, have a radiance of one fathom. Ajita will have of twelve *yojanas*, Siddhārtha one of twenty, Maitreya one of twelve, Maitrīyaśa (...), Sarvaprabha (...), etc, etc. » Ce passage se réfère donc et très explicitement, d'abord à cinq sièges de Buddha puis à une longue série de Buddha, et parle même, pour ce *kalpa*, d'un millier de Buddha ; il pourrait faire « charnière » entre deux leçons de la série des Buddha.

Le pèlerin chinois Hiuan-tsang, traversant l'Inde au VIIe siècle, a signalé qu'en maints lieux était évoqué le souvenir des quatre Buddha du passé[3] et qu'on y ajoutait parfois Maitreya[4].

Dans l'art Gupta des IVe-Ve siècles, une peinture d'Ajaṇṭā (grotte XVII)[5] montre les sept Buddha du passé, assis chacun sous leur arbre respectif et Maitreya à la fois vêtu de l'habit monastique et portant les ornements d'un Bodhisattva, donc, suivant la formule de Bhagvanlāl Indraji, « in the act of passing from being a Bodhisattva to be a Buddha ».

A la grotte Thīn Thāl d'Ellorā (art post-Gupta), sont sculptés deux groupes de sept Buddha[6] ; dans l'un de ces groupes, est figuré derrière chaque Buddha (en *samādhi-mudrā*) un arbre différent[7].

On a exhumé à Sopārā une cassette ovoïde qui était entourée de huit figurines de bronze. Sept représentent les Buddha du passé, assis

(1) P. Mus, *Barabuḍur, op. cit.*, I, p. 406 à 409 ou *BEFEO*, XXXIII, p. 810 à 813.

(2) *The Mahāvastu*, translated from the Buddhist Sanskrit by J. J. Jones, 1956, III, p. 321-322. Cf. éd. E. Senart, 1882, III, 329-17 à 330-9.

(3) Hiuan-tsang, *Mémoires..., op. cit.*, Trad. S. Julien, *passim;* par exemple I, p. 106, 119, 198, etc.

(4) Hiuan-tsang, *Mémoires..., op. cit.*, Trad. S. Julien, par exemple I, p. 378.

(5) Bhagvanlāl Indraji, Antiquarian Remains at Sopārā and Padaṇa, *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, vol. XV, 1881, p. 301 sq. Dessins en pl. XVII-XVIII. Photographie dans H. Zimmer, *The art..., op. cit.*, II, pl. 169.

(6) H. Zimmer, *The art..., op. cit.*, II, pl. 200 et 201.

(7) Cf. D. Barrett, A group of bronzes from the Deccan, *Lalit Kalā*, 3-4, 1956-1957, p. 43.

en *dhyānāsana* sur un trône ovale et sous un feuillage qui différait pour chacun d'eux ; le huitième est Maitreya, assis en *lalitāsana*, et tenant de sa main gauche une branche de fleur, probablement de *nāgapuṣpa*. La date attribuée à cette pièce varie suivant les auteurs : VII^e^ ou VIII^e^ siècle[1], IX^e^ siècle[2].

L'attestation de la suite des Buddha a suivi le bouddhisme hors de l'Inde. Là encore, nous nous contenterons d'en apporter quelques exemples.

Un petit *stūpa* d'argent des VI-VII^e^ siècles trouvé en Birmanie, est orné à sa base de quatre personnages ; il offre un intérêt spécial car chaque figurine est surmontée d'une inscription en pyū et en pāli qui donne respectivement les noms de Koṇagamana, Kakusandha, Kassapa et Gotama[3].

En Thaïlande, au Cambodge, au Laos, des pratiques cultuelles modernes ont trait aux cinq Buddha[4]. De nombreuses peintures sur les murs des pagodes et des miniatures les figurent, identifiables par leur nom inscrit au-dessous de chacun d'eux, par l'animal dans lequel ils s'étaient incarnés dans une existence antérieure[5], les quatre Buddha du passé étant revêtus de l'habit monastique et Maitreya ayant un habillement et des parures princiers. Une représentation symbolique — extrêmement suggestive en l'occurence tant elle rappelle les cinq *skambha* — est constituée par cinq bougies, doublées de cinq baguettes d'encens, telles qu'on peut les voir au Cambodge ; nous donnons, en exemple, une peinture en figure 17.

Cette vue panoramique, du temps d'Aśoka à l'époque moderne, sur la tradition bouddhique relative aux séries de Buddha suffit à montrer son extension et sa permanence et fait ressortir notamment que, lorsqu'il était question des cinq Buddha, cela ne pouvait être compris que comme la séquence Krakucchanda, Kanakamuni, Kāśyapa, Śākyamuni, Maitreya. L'évidence qui frappait les yeux du pèlerin ou du fidèle venant rendre le culte à un *stūpa* de l'Āndhradeśa, était que s'y manifestait, sous la forme de cinq piliers groupés, la série des cinq Buddha de notre Monde, de notre *kalpa*. Cela était de coutume, et immédiatement assimilé. Mais ce qui était neuf, et devait surprendre et faire question, c'était la place de cette représentation de la série des Buddha : ils ne se trouvaient pas sur des reliefs ou en frise ; ils devenaient un élément, et un élément important, de l'architecture du monument dont ils modifiaient ainsi la structure ; ils y étaient intégrés à chacun des points cardinaux.

(1) Bhagvanlāl Indraji, Antiquarian Remains..., *op. cit.*, p. 315.

(2) D. Barrett, A group of bronzes..., *op. cit.*, p. 39 sq.

(3) Ch. Duroiselle, Excavations at Hmawza, *Annual Report of the Archaeological Survey of India*, 1926-1927, p. 175, pl. XXXVIII, c. Comme le remarque Ch. Duroiselle : « The names given are those of the four Buddhas who have already appeared in the present *kalpa* but they do not follow the usual order in which they appeared ».

(4) Voir notamment G. Martini, *Pañcabuddhabyākaraṇa*, *BEFEO*, LV, 1969, p. 125 à 144. Dans l'introduction à ce texte siamois, l'auteur rappelle des observations de A. Leclère et de M^me^ E. Porée-Maspéro relatives au Cambodge et de M. P. S. Nginn relatives au Laos.

(5) Voir, par exemple G. Martini, *Pañcabuddhabyākaraṇa*, *op. cit.*, pl. XIII, fig. 3 et pl. XIV, fig. 4.

*

Troisième point : il s'agit d'une position aux points cardinaux.

En disant que les quatre groupes de cinq piliers sont placés aux quatre points cardinaux du *stūpa*, on n'exprime encore pas la totalité de ce que nous dicte le monument ; il est en effet nécessaire d'ajouter que, s'ils sont bien disposés ainsi, c'est par rapport à un centre et, plus exactement encore, à l'axe central du *stūpa*. Ce n'est qu'ainsi, par rapport à une position centrale, qu'il peut y avoir orientation sur quatre points cardinaux, crucialement situés.

Nous savons de reste — et nous l'avons déjà rappelé — que le *stūpa* bouddhique possède un axe central, matérialisé ou non, mais qui existe toujours pour qui regarde l'édifice, ou sa figuration. Nous avons donc en réalité, avec le *stūpa*, même dans ses réalisations les plus anciennes, l'indication de cinq directions : une vers l'apex, quatre autres vers les points cardinaux, le premier de ceux-ci étant l'est (soleil levant), puis le sud, l'ouest, le nord. L'implantation d'un *stūpa*, la position du ou des *toraṇa* quand existe une *vedikā*, le sens de la *pradakṣiṇā*, tout est conforme à ce schéma de base. Et ce schéma ne fait que confirmer, et qu'évoquer, la cosmologie fondamentale indienne, que nous avons eu l'occasion de rappeler. Une dynamique (pilier, vent, mont, etc.) sépare en deux le Chaos ; il y a soulèvement en direction d'en haut puis extensions successives vers les quatre directions horizontales et le tout est maintenu ainsi pour former le *brahmāṇḍa*, la bulle du Monde, l'espace-temps cosmique. Les directions (dont le nombre limité : 4 cardinales, 5 avec celle d'en haut, 8 avec les points collatéraux, 10 avec le zénith et le nadir, n'est que le symbole du nombre illimité) étant développées successivement (conception cinétique, et non statique) constituent à la fois les quartiers de l'espace et les temps, les Saisons de la Grande Année. P. Mus note très justement[1] « Ce pentagramme spatio-temporel et la structure du monde auquel il correspond constituent, dans l'histoire des idées indiennes, un facteur commun, ou mieux un système autonome que les religions les plus diverses ont tenu pour acquis, se bornant à l'étoffer de spécifications sectaires. »

Par exemple, pour le *Śatapatha-Brāhmaṇa* « of five layers consists the fire-altar » ; « this fire-altar is Pra*g*āpati », « that Pra*g*āpati who became relaxed is the year ; and those five bodily parts of his which became relaxed are the seasons », « and those five bodily parts of the seasons, which became relaxed, are the regions (or quarters) »[2].

Et pour le *stūpa* bouddhique, P. Mus écrit : « Mettre au centre d'un édifice un axe symbolique latéralement orné d'une conjonction astronomique et saisonnière à chaque orient (...) c'était emprisonner dans la coupole de celui-ci l'' arbre ' du temps avec ses branches orientées ;

(1) P. Mus, *Barabuḍur*, *op. cit.*, I, Avant-propos, p. *234.

(2) The *Śatapatha Brāhmaṇa*, trad. J. Eggeling (The sacred books of the East), VI, 8, 1, 15 ; — VIII, 2, 1, 18 ; — VI, 1, 2, 18 et 19.

donc, placer les secteurs du monument non seulement sous le signe des quatre points du monde, mais de ses quatre temps. (...) ce stūpa se présenterait à nous divisé en quartiers aussi bien dans la durée que dans l'étendue ; c'est-à-dire que ses portions se référeraient à des âges différents, la totalité de l'édifice reconstituant par son ensemble une unité cyclique complète et autonome de temps cosmique[1]. »

Les *stūpa* des premiers siècles bouddhiques sont donc sous-tendus par ce schème cosmologique, en même temps qu'ils s'affirment comme monuments funéraires, reliquaires, commémoratifs et qu'ils représentent, nous l'avons déjà rappelé, le Buddha disparu et le Dharma qu'il a révélé et qui demeure. Ils peuvent être plus ou moins grands, plus ou moins compliqués, plus ou moins ornementés ; leur structure reste stable, avec le message qu'elle délivre.

La surimposition en Āndhradeśa des *āyaka-kaṁbha* au monument traditionnel modifie donc, d'une manière délibérée et systématiquement appuyée, sa symbolique. A chaque point cardinal est intégrée dans la structure même du *stūpa* — fichée sur sa base, liée au dôme — une séquence de cinq piliers. Or, d'une part, nous avons établi que celle-ci figure la suite des cinq Buddha du *kalpa* et qu'elle comprend ainsi, avec Krakucchanda, Kanakamuni et Kāśyapa, Śākyamuni sans prééminence indiquée et Maitreya qui, signifiant l'avenir, transgresse le cadre historique. D'autre part, la séquence est placée de façon telle qu'elle constitue, à la circonférence du dôme, la projection du pilier central. Le langage architectonique exprime, ici, que le *stambha* axial (même quand il n'est pas visible) se manifeste, dans toutes les directions, par une succession quinaire de *stambha;* il exprime donc que les Buddha (figurés par les piliers) du monde spatio-temporel, du monde phénoménal, ne sont que des projections, des manifestations successives, des émanations temporaires et localisées, d'un Principe nouménal (symbolisé par l'axe), qui est en quelque sorte au-dessus d'eux et avant eux.

Une tradition largement répandue montrait Gautama écartant résolument toute question allant au delà de la pratique du salut. L'exposé des quatre saintes vérités, la formulation de l'enchaînement des causes, maints récits comme la parabole de celui qui, blessé par une flèche, doit s'inquiéter de soigner la blessure et non de rechercher qui est l'archer et ce qu'est l'arc[2], tout enseignait que ce qui seul importe est : il y a douleur et chemin pour sortir de la douleur. Certes, on œuvrait sur un fonds où subsistait une trame métaphysique avec la Cosmogenèse et la Transmigration, mais n'étaient sciemment poursuivies qu'une thérapeutique, qu'une éthique salvatrice, tandis qu'était écartée toute ontologie. La pensée et l'action du fidèle n'avaient qu'à aller de ce monde des phénomènes et des douleurs vers l'Éveillé et sa doctrine. En ce qui concerne le monument éminemment signifiant qu'est le *stūpa*, support du dogme, moyen d'édification et de progression, le mouvement proposé s'établissait de sa périphérie vers son centre, de ce monde vers

(1) P. Mus, *Barabuḍur*, *op. cit.*, I, p. 401-402 ou *BEFEO*, XXXIII, p. 805-806.
(2) *Cūla-Malunkya-sutta Majjhima nikāya*, edited by V. Trenckner, P.T.S., I, 1888, p. 426.

le Buddha et son enseignement, vers la Loi qu'il nous a laissée. Mais une véritable inversion du sens est déclenchée par les *āyaka-kaṁbha* du pays āndhra. Avec la projection radiale du *stambha* axial dans une suite spatiale et une suite temporelle, le mouvement proposé s'établit du centre vers la périphérie (avant de retourner au centre, en constituant un véritable cycle) : le monde spatio-temporel se développe ainsi, et se développe ainsi la buddhaté, qui part d'un principe axial et se manifeste dans une séquence couvrant les orients et les temps avant de se refermer sur elle-même.

A notre sens, le placement périphérique des Buddha humains, la mise dans le rang commun de Śākyamuni, l'inclusion dans la série de Maitreya donc de l'avenir, c'est, au delà d'une vision historique, l'instauration d'une ontologie, l'évocation d'un Principe supramondain, — à notre sens voilà ce qu'apporte dans la structure du *stūpa* l'érection de cinq piliers à l'extrémité de deux diamètres qui se recoupent sur le pilier central.

*

Si l'analyse à laquelle nous venons de procéder est correcte, elle aboutit à prendre conscience que, sous la novation architecturale des cinq *āyaka-khaṁbha* instituée vers le début du IIe siècle de notre ère en Āndhradeśa et maintenue des siècles durant, se dissimule à nos yeux, mais s'affirmait aux yeux des contemporains des monuments et des sculptures, une notable novation dans la pensée bouddhique. Si le *stūpa*, monument traditionnel et dont toutes les caractéristiques sont voulues et respectées, si le *stūpa*, objet de méditation, cœur et noyau du culte, est à un certain moment et dans une certaine région structuralement modifié, cela ne peut correspondre qu'à une nouveauté importante dans la pensée monastique de ce temps et de ce lieu, justifiant la transformation architectonique et l'expliquant aux fidèles. Ce tournant spirituel, dont nous venons de voir les éléments principaux, n'est-il pas susceptible de nous apporter quelques informations sur certains aspects des doctrines, qui se voudront rénovées et élargies, du Mahāyāna ?

P. Mus, qui tenait le *Saddharmapuṇḍarīka*[1] pour un texte essentiel du Mahāyāna, tant par son contenu et sa structure que par son ancienneté (malheureusement restant imprécise) et son rayonnement, remarque : « L'idée fondamentale de la bouddhologie nouvelle, attestée avec clarté dans le *Lotus de la Bonne Loi*, est la division de la personne du Buddha, s'échappant aux cinq ou aux dix points cardinaux, ou dans les millions de mondes des dix points cardinaux. Chacun de ces Buddha des orients devient un reflet du Buddha central, étant ' né de son corps ' *(ātmabhāvanirmita)*. Inversement, tous les Buddha partiels sont susceptibles de se réunir, et leur réunion est périodiquement marquée sur cette terre par l'apparition d'un Buddha historique, qui s'égale, le temps de la prédication, au Grand Buddha cosmique[2]. » Dans ce *sūtra*, observe-t-il,

(1) *Le Lotus de la Bonne Loi*, trad. E. Burnouf, 1852.
(2) P. Mus, *Barabuḍur, op. cit.*, II, p. 604 ou *BEFEO*, XXXIV, p. 202.

si Śākyamuni demeure au centre, ce n'est déjà plus le Śākyamuni historique et humain ; c'est déjà un Buddha dont la durée de vie est indéfinie (chapitre XV du *Lotus*), un « Buddha transcendant » qui « émet des Buddha de son corps, puis les rassemble »[1] et qui proclame (chapitre XI du *Lotus*) : « c'est pour cela, ô Mahāpratibhāna, que j'ai moi-même créé miraculeusement de mon corps un grand nombre de formes de Tathāgata qui, dans les dix points de l'espace, chacune dans des terres de Buddha distinctes, dans des milliers d'univers, enseignent la loi aux créatures »[2].

On sait aussi que le Mahāyāna a élaboré, développé, magnifié une doctrine des trois Corps *(trikāya)*. Ce qui est à en rappeler ici, c'est la conception d'une bouddhaté supramondaine, inconnaissable, ineffable et dont on ne peut vraiment rien dire, mais qui est essentielle[3] : le *dharmakāya*, d'où émanent un *saṃbhogakāya*, Corps glorieux de Buddha et un *nirmāṇakāya*, corps factice de Buddha, corps que voient, que « composent » nos yeux humains[4]. Dans cette ligne, le tantrisme arrivera à des complexes cosmo-mythologiques où des Jina, et d'eux des Bodhisattva, des Buddha humains, et aussi des Śakti et de multiples divinités, émaneront d'une entité transcendante, absolue, unique : Ādi-Buddha, Vajrasattva, etc.

On voit, sans qu'il soit besoin de souligner les analogies ou les nuances, la parenté qui relie toutes ces notions, dans leur brassage et leur développement, avec l'idée qu'exprimerait le *stūpa* āndhra. Celle-ci constituerait ainsi l'un des germes de celles-là et ce serait l'un de ses intérêts.

Mais il est encore un autre point sur lequel les notions recouvertes par les cinq piliers nous paraissent pouvoir apporter des éclaircissements : c'est celui de l'origine du système des Jina. Dès le *Saddharmapuṇḍarīka*, on voit un Amitābha à l'Ouest, un Akṣobhya à l'Est, régentant les Terres Sukhāvatī, Abhirati. On en arriva par la suite à un système très élaboré de Macrocosme-Microcosme où cinq Jina : Vairocana, Akṣobhya, Ratnasambhava, Amitābha, Amoghasiddhi, correspondent aux cinq directions cosmiques, aux cinq *skandha*, aux cinq éléments, aux cinq

(1) P. Mus, *Barabuḍur*, *op. cit.*, II, p. 631 ou *BEFEO*, XXXIV, p. 229.

(2) *Le Lotus*... Burnouf, *op. cit.*, p. 147.

(3) Dans le *Mahāyāna-sūtrālaṃkāra* (édité et traduit par Sylvain Lévi, 2 tomes, 1907-1911 ; cf. IX, 60 et 62, tome I, p. 45, tome II, p. 86-87) Asaṅga qualifie le dharmakāya de « *svābhāviko* »; c'est dire qu'il résulte de sa propre nature, qu'il est cause de soi, Essence (« Corps Essentiel » traduit S. Lévi). Il est « *āśraya* », « le fond » des deux autres Corps, et « uniforme pour tous les Bouddhas ».

« Le *dharmakāya* », écrit M. A. Bareau (*Les religions de l'Inde*, III, 1966, p. 174) « est à la fois la Loi, la doctrine éternelle prêchée par les Buddha, le corps spirituel de ceux-ci, leur nature propre et la réalité absolue avec laquelle cette dernière s'identifie. A ces divers titres, le corps de la Loi est transcendant et absolu, éternel et infini, comme l'essence même de toutes choses. »

(4) Dans l'Introduction de ce grand *Sūtrālaṃkara*, Sylvain Lévi écrit : « C'est la Bodhi, l'Illumination abstraite et concrète à la fois puisqu'elle est la vérité une et qu'elle se réalise d'autre part, uniforme et immuable, dans la multitude infinie des Bouddhas : par eux, on communie avec elle, par elle on communie avec eux. Elle est ineffable, etc. » (II, p. 18-21) et « Il n'y a ni unité ni pluralité des Bouddhas ; il n'y a que l'Illumination elle-même occupée à une fonction unique, uniforme et constante. » (II, p. 24-25).

couleurs, etc., et manifestent des Bodhisattva, respectivement : Samantabhadra, Vajrapāṇi, Ratnapāṇi, Padmapāṇi (Avalokiteśvara), Viśvapāṇi et des Buddha humains, respectivement : Krakucchanda, Kanakamuni, Kāśyapa, Śākyamuni, Maitreya[1]. Ce système a connu un énorme développement cultuel ; il n'est que de songer à ces *stūpa* du Népal dont Hodgson disait : « Les images des cinq Dhyāni Buddha (...) occupent au Népal, à l'exclusion de tout Buddha de rang inférieur, la base de tous les Mahācaitya ou temples de la catégorie la plus élevée[2] », et au prodigieux Barabuḍur indonésien, encore plus complexe[3].

P. Mus, particulièrement, s'est préoccupé de rechercher la façon dont avait pu se constituer ce système des Jina. Nous allons rappeler brièvement son hypothèse, avant de proposer la nôtre, qui résulte précisément de nos considérations sur les *stūpa* aux cinq piliers.

Certes, notre auteur note que « le culte voué aux cinq Buddha des quatre temps passés et de l'avenir a pu de son côté préparer l'apparition d'un groupe de personnages transcendants[4] » et que « les archéologues n'ont pas tout à fait tort lorsqu'ils rapprochent des niches à Jina des stūpa népalais les groupes de cinq colonnes sacrées qui sont placées aux quatre orients des stūpa du Sud de l'Inde[5] ». Mais, pour lui, ces cinq colonnes correspondent à la répartition du Buddha en cinq corps, à la répartition cosmique en cinq éléments[6] — aucunement aux cinq Buddha du *kalpa* — et, de toute façon, la véritable origine des cinq Jina n'est pas là. Pour P. Mus cette origine se trouve en effet, préparée par la dévotion aux Buddha historiques et par une élaboration cosmologique et physio-psychologique, dans le culte rendu, de façon massive et constante, à Śākyamuni représenté, avec cinq *mudrā* différenciées, lors de cinq Épisodes, les quatre premiers appartenant au « cycle de Bodh-gayā » le cinquième au « cycle de Bénarès ». Il écrit : « Il ne nous semble pas douteux qu'il a existé dans les croyances et le culte bouddhiques un groupe systématique de cinq sauveurs — dont l'un attendu à l'imitation et sur la foi de ce qu'avaient été les autres — longtemps avant qu'il pût être question des cinq Jina (...) Nous ne pensons pas cependant que l'on puisse faire dériver en droite ligne le groupe des Jina de celui des Buddha humains »[7] ; « *les cinq Jina ont été d'abord cinq attitudes de Çākyamuni, cinq statues qui recevaient les hommages des fidèles. Quatre d'entre elles se groupent autour de l'arbre de la Bodhi, la cinquième est à Bénarès.* Elles correspondent donc à l'Illumination,

(1) Cf. par exemple : L. A. Waddell, *The Buddhism of Tibet or Lamaism*, 1895, p. 350-351 ; — A. Getty, *Gods of Northern Buddhism*, 1928, p. 28 ; — P. Mus, *Barabuḍur, op. cit.*, I, p. 435-436 ou *BEFEO*, XXXIII, p. 839-840 ; — E. Conze, *Le bouddhisme dans son essence et son développement*, 1952, p. 187 ; — A. Bareau, *Les religions de l'Inde, op. cit.*, p. 210-211.

(2) B. H. Hodgson, *Essays on the language, literature and religion of Nepal and Tibet*, 1874, p. 29, cité par P. Mus, *Barabuḍur, op. cit.*, I, p. 436 ou *BEFEO*, XXXIII, p. 840.

(3) P. Mus, *Barabuḍur, op. cit., passim;* J. E. Van Lohuizen de Leeuw, The Dhyāni-Buddhas of Barabuḍur, *Bijdragen*, 1965, p. 389 à 415.

(4) P. Mus, *Barabuḍur, op. cit.*, I, p. 474 ou *BEFEO*, XXXIII, p. 878.

(5) P. Mus, *Barabuḍur, op. cit.*, II, p. 590 ou *BEFEO*, XXXIV, p. 188.

(6) P. Mus, *Barabuḍur, op. cit.*, II, p. 590 à 594 ou *BEFEO*, XXXIV, p. 188 à 192.

(7) P. Mus, *Barabuḍur, op. cit.*, I, p. 435 ou *BEFEO*, XXXIII, p. 839.

aux moments qui suivirent et à la Première Prédication du Buddha[1]. » [C'est nous qui soulignons.] « Pourvu qu'on nous concède qu'à un moment de son histoire le bouddhisme s'est trouvé enclin à diviser son Maître en un groupe de personnages transcendants qui en fussent les succédanés, tout est maintenant clair pour nous dans le processus suivi. C'est un groupe de ses manifestations solidement établi dans le culte par la circulation pieuse de visiteurs et fixé d'avance iconographiquement dans ses traits principaux qui a été le point de départ du nouveau système : d'où l'aspect même et le nombre des Jina. Les plus anciennes traditions, telles que les atteste le *Mahāvagga*, comptent quatre scènes et quatre semaines à Bodh-gayā, entre la Bodhi et le départ pour Bénarès. Il est vrai que l'on a par la suite augmenté jusqu'à sept ces semaines symboliques. Mais plusieurs considérations expliquent assez que le nombre de quatre, plus Bénarès, soit cinq, ait prévalu dans la théorie des Jina (...) quatre Jina *horizontaux*, qui transposent les quatre Çākyamuni de Bodh-gayā, se plaçant autour et au-dessous d'un Prédicateur, qu'on appellera Vairocana. De Bénarès, Çākyamuni-Vairocana domine le carré symbolique groupé autour de l'arbre de la Bodhi (...)[2]. »

Nous ne nous rallions pas à cette hypothèse de P. Mus. Elle fait appel, en effet, à un « groupage » bien caractérisé d'épisodes gautamiens et à leur « découpage » en quatre appartenant au cycle de Bodh-Gayā, et un au cycle de Bénarès. Or, les épisodes ainsi sélectionnés, s'ils ont été parfois représentés parmi tous ceux concernant Śākyamuni, n'ont, à notre connaissance, jamais été représentés ainsi « groupés ». Quand sur des stèles les sculpteurs ont choisi de réunir des moments essentiels de la carrière du Buddha, quand ils ont voulu exécuter des mémentos ou des florilèges, ils figurèrent la tétrade : Naissance (corporelle, spirituelle), Éveil, Première Prédication, *Parinirvāṇa* — éventuellement complétée par la tétrade : Miracle de Śrāvastī, Descente du Ciel des Trente-trois dieux, Apaisement de l'éléphant furieux, Offrande du singe[3]. Les exemples ne manquent pas[4]. Nous avons bien trouvé une stèle de Nāgārjunakoṇḍa qui offre un groupement différent et un

(1) P. Mus, *Barabuḍur*, *op. cit.*, II, p. 594 ou *BEFEO*, XXXIV, p. 192.

(2) P. Mus, *Barabuḍur*, *op. cit.*, II, p. 597-598 ou *BEFEO*, XXXIV, p. 195-196.

(3) A. Foucher, *La vie du Bouddha*, 1949, *passim*, traite longuement des quatre grandes Manifestations et grands pèlerinages et des quatre Manifestations et pèlerinages secondaires.

H. Oldenberg, *Le Buddha...*, *op. cit.*, p. 413-414, se référant au *Mahāparinibbāṇa-sutta*, *Dīgha nikāya*, II, p. 140 sq., écrit : « Quatre places, est-il dit, sont dignes que de fidèles, de nobles jeunes gens les visitent et que leur cœur en soit ému ; ce sont l'endroit où est né le saint Buddha, l'endroit où il a atteint l'Illumination suprême, l'endroit où il a mis en mouvement la roue de la Loi, l'endroit où, affranchi de tout élément terrestre, il est entré dans le *Nirvāṇa*. Puissent en ces lieux se rendre les moines et les nonnes, les frères et les sœurs laïques. »

(4) Outre celles signalées plus haut concernant Amarāvatī, citons, pour les quatre événements majeurs, les stèles de style gupta qu'on peut voir en pl. IV, 3 dans A. Foucher, *The beginnings of Buddhist art*, 1917, et sur la photographie du Musée Guimet n° 14155/1, — pour les huit événements, la stèle de style gupta reproduite dans A. Foucher, *The beginnings...*, *op. cit.*, pl. XIX, 1 et les nombreuses stèles de style pāla reproduites dans R. D. Banerji, *Eastern Indian School of Medieval Sculpture*, 1933, pl. XX, a, pl. XXI, a, b, pl. XXII, a, b, c, etc.

découpage analogue à celui proposé par P. Mus[1]. Elle comporte cinq scènes, le Buddha étant successivement figuré : debout regardant l'arbre de la Bodhi ; assis sous le capuchon protecteur du Nāga Mucilinda ; recevant des quatre régents des points cardinaux les quatre bols qu'il fondra en un seul ; recevant de deux marchands l'aumône de nourriture (toutes scènes se passant, selon la tradition, à Bodh-Gayā) ; enfin délivrant le Premier Sermon aux cinq disciples (à Bénarès). Mais cette pièce reste tout exceptionnelle et, au surplus, ne présente pas les mêmes épisodes que ceux auxquels s'est référé P. Mus. Et si, à défaut d'un groupement attesté archéologiquement, notre auteur suppose un culte rendu à cinq statues du Buddha : quatre à Bodh-Gayā et une à Bénarès, culte qui aurait été assez largement suivi (pèlerinages, etc.) pour constituer une séquence privilégiée, il ne nous fournit pas d'indication concrète venant confirmer cette supposition[2].

Ce qui semble avoir conduit P. Mus à élaborer son hypothèse, c'est qu'il n'a pas trouvé ailleurs la série quinaire qui aurait préfiguré celle des Jina et, aussi, qu'il n'a pas considéré certaines correspondances, que nous dégagerons plus loin. Or, c'est l'un des intérêts des « *stūpa* aux cinq piliers » que de nous apporter, si l'interprétation que nous en proposons est adéquate, à la fois ces deux éléments, ces deux racines.

« Il est bien exact » écrit P. Mus « que les *quatre* Buddha humains forment autour du stūpa un ensemble cohérent que complète Maitreya, *sans que celui-ci soit représenté sur le monument* »[3] [c'est nous qui soulignons]. Or, l'adjonction āndhra infirme cette assertion et apporte précisément le fait nouveau et important : sont représentés sur le monument — et même font structuralement partie du monument — les cinq Buddha du *kalpa*, y compris celui de l'avenir Maitreya. Cette

(1) A. H. Longhurst, *The Buddhist antiquities...*, *op. cit.*, pl. L, b et p. 61.

(2) Il est, à ce propos, des plus révélateur de constater l'extrême contraste qui existe entre les déficiences archéologiques signalées, concernant l'hypothèse de P. Mus, et la profusion iconographique, aussi bien dans le temps que dans l'espace, de la série des Buddha du Monde, attestant leur vénération répandue et traditionnelle.

En outre, un témoignage précieux — puisqu'il est vieux de treize siècles — nous est fourni par Hiuan-tsang. Il a visité, avec une vigilante attention, non loin de Gayā, l'endroit où Śākyamuni atteignit l'Éveil et il en a laissé une relation détaillée (*Mémoires...*, *op. cit.*, trad. S. Julien, I, p. 459 à 492). Dans ces lieux sacrés, clos de murs, axés sur l'arbre de la Bodhi et où se pressaient *stūpa* et *vihāra*, il a vu des statues vénérées du Buddha : celle où il est assis attestant la Terre et qui aurait été l'œuvre de Maitreya lui-même (p. 466 à 470), deux autres où il est représenté debout (p. 471), une encore élevée à l'endroit où il fut sollicité par Brahmā à prêcher la Loi (p. 477). Au Sud de l'enclos se trouvaient une statue du Buddha à l'endroit où il fut protégé par le *nāga* Mucilinda (p. 478-479) et une autre le figurant décharné par les austérités (p. 479), tandis qu'au Nord existait une statue en or, argent et pierres précieuses (p. 488). Hiuan-tsang n'a donc remarqué à Bodh-Gayā (et il est à observer que les religieux de la région ressortissaient alors au Grand Véhicule, cf. *Mémoires...*, *op. cit.*, I, p. 410, p. 488 et les attestations du culte d'Avalokiteśvara) ni la présence, ni le souvenir, de quatre statues privilégiées du Buddha pouvant former le « cycle » supposé par P. Mus. D'après ce qu'il nous rapporte, tout était centré, en ce haut lieu, sur l'Éveil, atteint sous l'arbre de la Bodhi, et l'on peut vraiment dire que le « cycle de Bodh-Gayā » qui, certes, comprend toute une série d'épisodes secondaires, se condense en ce seul, et éminent, événement — et c'est bien ce qu'atteste, dans sa généralité, la plastique indienne bouddhique.

(3) P. Mus, *Barabuḍur*, *op. cit.*, I, p. 435 ou *BEFEO*, XXXIII, p. 839.

inclusion installe la série quinaire, lève l'hypothèque dont arguait P. Mus et, révolutionnant la symbolique, l'ordonne selon des perspectives nouvelles.

En second lieu, notre auteur dit : « Le diagramme des Buddha humains complété par Maitreya a donc peut-être préparé le système des Buddha transcendants (...) mais il n'en est pas l'origine immédiate et suffisante » car, si quatre Jina peuvent correspondre aux quatre Buddha du passé, *le cinquième « n'est pas le Jina de l'avenir, relié à Maitreya;* c'est au contraire Vairocana (...) auquel correspond le premier des maîtres terrestres (...), Krakucchanda »[1] [c'est nous qui soulignons] ; « la répartition sur les monuments ne correspond pas aux listes chronologiques[2] ». Nous prétendons, au contraire, qu'elle y correspond de façon parfaite, à condition de tenir compte, d'une part de nos conclusions relatives aux cinq *āyaka-khaṁbha*, d'autre part des données traditionnelles des cycles indiens. Si, en diagramme du *stūpa*, on passe successivement, comme il convient, du point central aux points cardinaux de l'est, du sud, de l'ouest et du nord et si l'on y place successivement, dans l'ordre chronologique, les Buddha du *kalpa*, on a : Krakucchanda au centre, Kanakamuni à l'est, Kāśyapa au sud, Śākyamuni à l'ouest et Maitreya au nord. Nous disons « comme il convient » car il ne s'agit d'aucune façon d'un ordre arbitraire. C'est l'ordre immuable du cycle indien — entre autres celui de Prajāpati, qui est au centre, avant de se développer en est, sud, ouest et nord, Agni pour reconstituer Prajāpati passant successivement aux points de l'est, du sud, de l'ouest et du nord avant de revenir au centre[3]. Nous relevons d'ailleurs dans l'Avant-propos de Barabuḍur qui, on le sait, fut ajouté à l'étude parue initialement dans le Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, cette remarque : « le point suprême est aussi bien, en logique cosmogonique, la véritable origine de la création que son terme d'accomplissement »[4]. Une indication supplémentaire du placement correct de Krakucchanda au centre nous est encore apportée par P. Mus[5] qui rappelle une étude de Sylvain Lévi (*Catalogue géographique des Yakṣa dans le Mahāmāyūrī*, J.A., 1915, p. 19-138) et fait remarquer que ce texte : *a)* plaçait Pāṭaliputra, ville capitale du royaume et donc sur l'axe du monde, au centre et au sommet d'un groupe de lieux (Bhadrapura, Rājagṛha, Sthūnā, Uttarā) indiquant l'est, le sud, l'ouest, le nord ; *b)* nommait comme génie tutélaire de Pāṭaliputra le Yakṣa Krakucchanda, qui est à rapprocher du Buddha du même nom. Et P. Mus a été amené dans la même note, en tenant compte de ce qu'avait dit A. Getty (*Gods of Northern Buddhism*, p. 31 sq.) à reconnaître que dans le cosmogramme bouddhique nous trouvons « au centre et en haut, donc associé à Vairocana », le Buddha Krakucchanda[6].

(1) P. Mus, *Barabuḍur, op. cit.*, I, p. 435 ou *BEFEO*, XXXIII, p. 839.
(2) P. Mus, *Barabuḍur, op. cit.*, I, p. 438, ou *BEFEO*, XXXIII, p. 842.
(3) Voir P. Mus, *Barabuḍur, op. cit.*, I, p. 371 sq. ou *BEFEO*, XXXIII, p. 775 sq.
(4) P. Mus, *Barabuḍur, op. cit.*, I, Avant-propos, p. *275.
(5) P. Mus, *Barabuḍur, op. cit.*, I, p. 264 sq. note 4 ou *BEFEO*, XXXIII, p. 668 sq., note 4.
(6) P. Mus, *Barabuḍur, op. cit.*, I, p. 267 ou *BEFEO*, XXXIII, p. 671.

Pour nous, le diagramme correct des Buddha humains est : au centre Krakucchanda, à l'est Kanakamuni, au sud Kāśyapa, à l'ouest Śākyamuni, au nord Maitreya, et c'est sur lui qu'a été élaboré celui des Jina. Car en ce qui concerne les Jina, la disposition classique est : au centre Vairocana, à l'est Akṣobhya, au sud Ratnasambhava, à l'ouest Amitābha, au nord Amoghasiddhi. Et il se trouve que dans le système des Jina — nous l'avons déjà rappelé — Krakucchanda est considéré comme l'émanation humaine de Vairocana, Kanakamuni d'Akṣobhya, Kāśyapa de Ratnasambhava, Śākyamuni d'Amitābha et Maitreya d'Amoghasiddhi. Les correspondances sont parfaites ; elles se font terme à terme et à l'orientation exacte de chaque couple. Il ne peut s'agir d'une conjonction de hasards et, seule, une « filiation » peut justifier, et expliquer, la série rigoureuse des coïncidences.

Une remarque ici s'impose : Nous ne prétendons pas que le système des cinq Jina soit sorti, directement et totalement, des conceptions que recouvrait la figuration des cinq Buddha du *kalpa* par les cinq piliers aux quatre orients du *stūpa* āndhra. Bien des mouvements de pensée ont dû agir dont, notamment, des textes, et des monuments, peuvent révéler des traces[1]. Nous disons simplement que les cinq *āyaka-khaṁbha* paraissent bien être, dans l'écheveau de l'élaboration des Jina, un fil sérieux, et qui est précieux par les indications de lieu et de date qu'il apporte. Ne doit-on pas se rappeler, au surplus, que l'une des lignées originelles du tantrisme, qui a donné tout son développement au système des Jina, passe par l'hypothétique Nāgārjuna (penseur du VIIe siècle à distinguer du grand Nāgārjuna du IIe siècle), par son disciple Nāgabodhi, qui aurait résidé « près de Nāgārjunakoṇḍa », et par le disciple de celui-ci, Vajrabodhi, qui aurait étudié le tantrisme « dans l'Inde du sud »[2] ?

*

A l'issue de cette recherche où nous a engagée la constatation d'une transformation structurale des *stūpa* de l'Āndhradeśa, recherche conduisant à supposer une véritable et importante innovation dans la pensée bouddhique, qui a pu être le germe de certains développements doctrinaux, nous avons à nous poser une question : disposons-nous, ou ne disposons-nous pas, d'un possible recoupement apportant, sinon une preuve, au moins une présomption convergente ? Nous croyons pouvoir répondre qu'il existe un tel recoupement.

(1) Dans notre Étude sur le *stūpa* dans l'Inde ancienne, *op. cit.*, par exemple, nous avions non seulement signalé (p. 72) — mais sans approfondir la question — que les cinq piliers pouvaient être rapprochés des niches à Jina, mais encore (p. 84 à 85) qu'on pourrait voir, dans certaines représentations du Buddha sur les stèles à *stūpa* figuré de l'Āndhradeśa, des éléments incomplets mais sensibles, susceptibles d'avoir joué un rôle dans les représentations ultérieures des Jina.

Et nous venons à l'instant de voir que la spéculation a pu aussi, dans le cosmogramme qu'est le *stūpa*, implanter chacun des cinq Buddha du temps sur chacune des cinq directions de l'espace, elles mêmes reliées aux Saisons de la Grande Année.

(2) Cf. A. Bareau, *Les religions de l'Inde*, *op. cit.*, p. 200-201.

Dans l'exposé du bouddhisme que donne *L'Inde classique*, M. J. Filliozat note[1] : « la région de la Basse Kṛṣṇā, en pays Andhra, était dès lors le siège d'une importante communauté bouddhique qui s'y est perpétuée plusieurs siècles en continuant à Amarāvatī même et dans toute la région ses constructions pieuses. Un groupe de sectes dont les opinions sont combattues dans le *Kathāvatthu* et qui sont désignées sous l'appellation générique d'Andhaka ' gens du pays Andhra ', par Buddhaghosa, devait être prépondérant en ce pays. Il était formé des sectes des Pubbaseliya, Aparaseliya, Rājagirika et Siddhatthika qui sont des branches des Mahāsāṅghika (...) Les indications positives que nous possédons sur le développement du bouddhisme dans l'Inde autour de l'ère chrétienne et avant l'installation des Kuṣāna sont tout à fait insuffisantes pour qu'il soit possible d'en tirer une histoire suivie. Cependant cette période est d'une importance considérable (...) le bouddhisme était en pleine effervescence de discussions doctrinales et d'élaboration scripturaire. Les sectes foisonnaient, séparées non seulement dans des questions de discipline, mais encore sur des points de croyance ».

M. A. Bareau, qui a étudié spécialement les sectes bouddhiques du Petit Véhicule[2], nous apporte des indications précises sur celles de l'Āndhradeśa, et sur leurs doctrines.

« Les Caitīya sont la plus ancienne secte dont les inscriptions montrent la présence au pays d'Andhra (...) Il semble (...) que les autres sectes Andhaka : Aparaçaila, Pūrvaçaila ou Uttaraçaila, Rājagirika et Siddhārthika, n'étaient que des écoles détachées à des époques diverses de la secte des Caitīya. » (p. 88).

Dans la grande secte des Mahāsāṅghika (née vers 340 a. C.) les Caitīya ou Caitika (nés vers 180 a. C.) auraient pu partir de la vallée du Gange et seraient venus en pays d'Andhra (p. 33). Les Pūrvaçaila et les Aparaçaila et les Siddhārthika plus tardivement, vers les IIIe-IVe siècles (p. 33). Au VIIe siècle, Hiuan-tsang signalait encore un foyer Mahāsāṅghika sur la basse Kṛṣṇā (p. 37, 38, 55). D'autre part, des inscriptions de Nāgārjunakoṇḍa signalent la présence, au IIIe siècle p. C., de Bahuçrutīya qui seraient nés aussi au sein des Mahāsāṅghika, et auraient été influencés par les Sarvāstivādin (p. 81). Une inscription du même site fait aussi état, au IIIe siècle, des Mahīçāsaka (p. 182).

Quand aux doctrines, M. A. Bareau expose, surtout d'ailleurs d'après les condamnations des adversaires (Buddhaghosa, etc.), car beaucoup de textes manquent, les thèses des Mahāsāṅghika (p. 54 à 74). On peut noter, en particulier, la conception d'un Buddha supramondain, dont le corps visible n'est pas le vrai corps, mais un corps de création magique sous lequel il apparaît aux êtres et qui est adapté aux fins de son enseignement, etc.[3]. Et quand il essaie de dégager « les origines du

(1) L. Renou et J. Filliozat, *L'Inde classique*, II, 1953, p. 502-503.

(2) A. Bareau, *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule*, 1955.

(3) Un résumé très clair est donné dans A. Bareau, *Les religions de l'Inde, op. cit.*, p. 127-128 : « La grande querelle qui naquit au sujet du Buddha opposait les Sthavira, qui voyaient en lui un homme, supérieur certes aux autres mais possédant la même nature que ceux-ci, et les Mahāsāṅghika qui le regardaient comme un personnage surhumain et même surnaturel. Dans les sectes du groupe des Mahāsāṅghika, le Buddha fut d'abord, semble-t-il,

Mahāyāna », l'auteur nous présente toute une série d'observations bien significatives :

— « La conception du Buddha et du Bodhisattva parmi les sectes du groupe des Māhāsāṅghika est très proche de celle du Mahāyāna » (p. 297).

— « Le Mahāyāna, d'après la définition même qui en est donnée, est surtout une doctrine bouddhologique, qui se caractérise par l'importance accordée à la carrière et à la nature des Bodhisattva et des Buddha considérées comme supramondaines, merveilleuses, et par la dépréciation de la nature et de la carrière des Arhant. Or, c'est un fait établi que les sectes du Hīnayāna qui se sont distinguées par une doctrine faisant du Buddha et du Bodhisattva des êtres transcendants et surnaturels, alors qu'elles considéraient avec mépris la nature et la carrière de l'Arhant, appartiennent toutes au groupe des Mahāsāṅghika » (p. 301).

« On retrouve, dans la bouddhologie des Mahāsāṅghika et des sectes apparentées bien des traits qui révèlent une indiscutable affinité avec le Mahāyāna. C'est ainsi qu'en plus du *dharmakāya*, reconnu du reste par toutes les sectes à ce qu'il semble, les Mahāsāṅghika reconnaissaient l'existence du *nirmāṇakāya* et du *saṃbhogakāya*. La vie du Buddha est éternelle et, afin de convertir les êtres, il n'entre pas dans le *nirvāṇa* » (p. 302).

— « Les *Prajñāpāramitāsūtra*, dont certains ont été traduits en chinois dès la fin du IIe siècle, forment probablement la classe la plus ancienne des *Mahāyānasūtra*. Or, une tradition tenace déclare que la *Prajñāpāramitā* commença la *pradakṣiṇā* dans l'Inde par la direction du Sud (...) » et M. le chanoine E. Lamotte, tout en refusant de se fonder sur cette tradition, reconnaît qu'« on a de bonnes raisons pour croire que les *Mahāyānasūtra* en général, et les *Prajñā* en particulier, proviennent du Sud (pays d'Andhra) » (p. 297).

— « Tout se passe comme si, vers la fin du IIe siècle de notre ère, le Mahāyāna, alors à ses débuts, était confiné dans une région éloignée à la fois du Cachemire et de Ceylan, et sans doute plus proche de cette dernière région » (p. 300).

Et M. A. Bareau émet « l'hypothèse selon laquelle le pays d'origine du Mahāyāna serait la région comprise entre la Godāvarī et le Gange (...). Les communautés bouddhiques de ce pays devaient recevoir deux courants d'influences, l'un venant du Nord, de ce Magadha, terre sacrée du Bouddhisme, où toutes les sectes se mêlaient dans leurs pèlerinages, et l'autre venant du Sud, de ce pays d'Andhra où, dès avant notre ère,

qualifié de supramondain *(lokottara)* seulement en temps que saint *(ārya)*, puis on en déduisit qu'il était parfaitement pur *(anāsrava)* d'esprit et de corps. On en vint ensuite à interpréter le terme *lokottara* dans un sens plus concret et à penser que le Buddha demeurait au-dessus du monde. Le Buddha historique fut alors considéré comme un fantôme, un corps créé par magie *(nirmāṇakāya)* et envoyé parmi les hommes pour leur enseigner la Loi. Dès lors, on développa sans se lasser le thème du Buddha surnaturel, lui attribuant un corps, une puissance et une longévité infinis, etc. »

était venu s'installer et se développer un groupe de sectes issues tardivement des Mahāsāṅghika » (p. 301).

Il faut aussi se souvenir que le célèbre fondateur de l'école des Mādhyamika, Nāgārjuna, passe pour être né dans le Sud de l'Inde, pour avoir été en rapport avec un Śātavāhana, monarque āndhra, pour s'être retiré à la fin de sa vie au Śrīparvata, hauteur surplombant la Kṛṣṇā dans son cours inférieur, dans la région de ce qui fut appelé Nāgārjunakoṇḍa ; il pourrait avoir vécu vers la fin du Ier siècle et le début du IIe. On peut remarquer combien la notion fondamentale prônée par cette école, d'une unique réalité transcendante dont le monde phénoménal n'était qu'un reflet, vide d'être propre[1], est proche de celle qui, pour nous, était traduite par la structure du *stūpa* āndhra.

*

Ainsi, ce que l'on peut savoir des mouvements de pensée qui se seraient manifestés en Āndhradeśa dans les tout premiers siècles de notre ère, vient recouper, et appuyer, le déchiffrement que nous avons proposé de l'adjonction structurale, aux monuments de cette contrée et cela vers le début du IIe siècle, de cinq *āyaka-khaṁbha* aux quatre points cardinaux[2]. On tiendrait ainsi, avec les *stūpa* aux cinq piliers, un document précieux, un document qui a l'avantage d'être situé et daté, sur ce « problème des origines du Mahāyāna » au sujet duquel M. A. Bareau écrit : « C'est l'un des plus importants et aussi des plus obscurs de l'histoire du Bouddhisme. Si l'on met à part certaines traditions et les quelques renseignements que l'on peut tirer de l'étude comparative des documents du Petit et du Grand Véhicules parvenus jusqu'à nous, aucune donnée ne nous a été conservée sur le passage du Hīnayāna au Mahāyāna[3]. » Certes, les formes architecturées et plastiques ne sont pas immédiatement explicites — comme elles le furent aux yeux de leurs contemporains — et restent fort inférieures aux textes quant à la substance même des notions, à leur clarté et leur détail. Mais elles peuvent livrer des précisions sur le moment et le lieu d'apparition de ces notions, et sur leur extension dans le temps et l'espace ; elles peuvent aussi, dans une certaine mesure, suppléer aux textes absents — quelque malaisée ou quelque imparfaite qu'en puisse être l'interprétation. Le témoignage que nous avons tenté, ici, de recueillir grâce à elles et d'analyser, se résumerait alors de la façon suivante.

Dans les centres religieux āndhra, où prospéraient des communautés monastiques, où régnait une intense activité de culte et de pèlerinage, des maîtres à penser ont, depuis le début du IIe siècle, et pendant des siècles, imposé une restructuration du monument bouddhique essentiel :

(1) L. Renou et J. Filliozat, *L'Inde classique*, *op. cit.*, II, p. 577-578.

(2) Une particularité apporterait une sorte de contre-épreuve à l'appui de notre thèse : selon H. Sarkar (Some aspects..., *op. cit.*, p. 69, 78, 83) les *stūpa* des monastères de Nāgārjunakoṇḍa qu'on peut rattacher à des sectes theravādin ne comportaient pas d'avancées, d'*āyaka* — donc, *a fortiori*, d'*āyaka-kaṁbha*.

(3) A. Bareau, *Les sectes...*, *op. cit.*, p. 296.

le *stūpa*. L'implantation nouvelle, ostensible et qui est devenue permanente, de cinq piliers placés dans les quatre directions, ne peut que correspondre à une implantation dogmatique. On a utilisé des éléments connus et respectés, à la fois pour se faire bien comprendre et pour prendre appui sur de solides bases traditionnelles : l'image cosmologique du développement spatio-temporel du Monde, la suite historique des Buddha se succédant pour apporter la bonne parole. Mais, par une présentation neuve, par une disposition cruciale, à tous les sens du terme, on instaurait et on imposait une vision nouvelle. La séquence quinaire des Buddha, où Śākyamuni est mis sur le même pied que les autres, et dont fait partie Maitreya qui n'est pourtant que de l'avenir, séquence placée à la périphérie du *stūpa*, manifeste, dans toutes les directions et dans la suite des temps, un Principe central, évoque, au-dessus du Monde phénoménal et impermanent, une Essence. Le *stūpa* āndhra, en modifiant l'articulation de ses constituants, opère dans l'image qu'il donne traditionnellement des valeurs, un véritable renversement de sens[1] : tout part du centre, d'un Principe supramondain, qui se développe dans l'étendue et dans le temps. Le *stūpa* āndhra indique au fidèle qu'il a, en ce qui concerne le Buddha et la Loi, à substituer à une vue historique, partielle, superficielle, une vue métaphysique, totale, essentielle. Le *stūpa* āndhra traduit une démarche décisive de la pensée bouddhique vers les notions mahāyāniques de buddhaté primordiale, de *dharmakāya*, des Jina, etc.

Telles sont, estimons-nous, les informations qu'apporteraient « les *stūpa* aux cinq piliers » et tel serait leur très notable intérêt. Intérêt à prendre alors d'autant plus en considération que — soulignons-le encore — si les formes architecturées et plastiques, si les monuments, les sculptures, etc. sont déterminés par les maîtres à penser, ils sont déterminants sur la pensée des fidèles : moines et nonnes, pèlerins, habitants. C'est le *stūpa*, avec tous ses signes et avec son culte qui, au premier chef, expose et répand le dogme ; à tout instant et sans discussion il l'affirme, à tout instant et sans discussion il enseigne et conduit. Mais si tout cela nous paraît justifier la tentative archéologique présentée ici, celle-ci n'en reste pas moins tributaire d'un correctif dont nous emprunterons l'expression à M. A. Bareau : « L'étude du bouddhisme indien demande beaucoup de prudence et l'on peut affirmer presque sans réserves que, dans ce domaine, la certitude historique n'existe pas et qu'il n'y a que des probabilités plus ou moins grandes[2]. »

Décembre 1970.

(1) Saisissante rencontre : M. A. Bareau parle, au sujet des doctrines des sectes locales (*Les religions de l'Inde*, *op. cit.*, p. 110) d'un « renversement des valeurs ontologiques .

(2) A. Bareau, *Les sectes...*, *op. cit.*, p. 8.

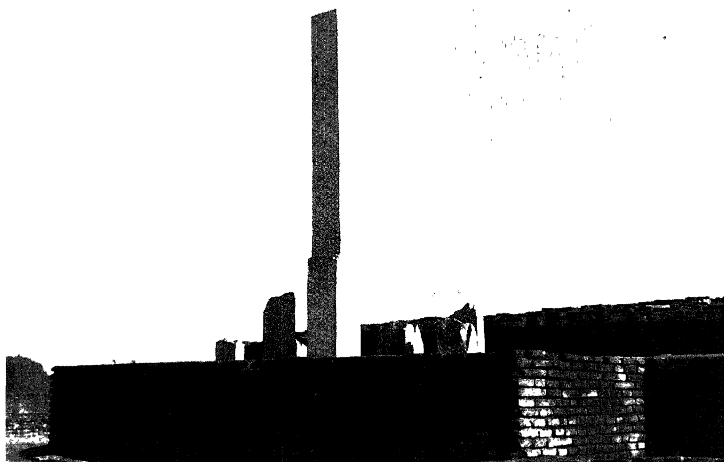


Fig. 1. — Nāgārjunakoṇḍa, Grand *Stūpa*, avancée de la base *(Cliché M. Bénisti)*.

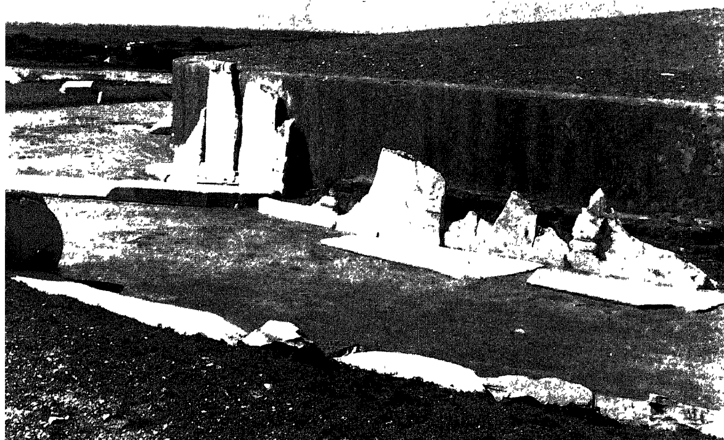


Fig. 2. — Jaggayyapeṭa, Grand *Stūpa* *(Cliché M. Bénisti)*.



Fig. 3. — Amarāvatī, Grand *Stūpa*, avancée de la base et vestiges de *vedikā* (*Cliché M. Bénisti*)



Fig. 4. — Nāgārjunakoṇḍa, pilier (*Cliché d'après A. H. Longhurst*).



Fig. 5. — Amarāvatī, pilier (Musée de Madras) *(Cliché d'après A. H. Longhurst)*.



Fig. 6. — Amarāvatī, pilier, sommet (Musée d'Amarāvatī) *(Cliché M. Bénisti)*.



Fig. 7. — Amarāvatī, pilier, sommet (Musée de Madras) *(Cliché M. Bénisti)*

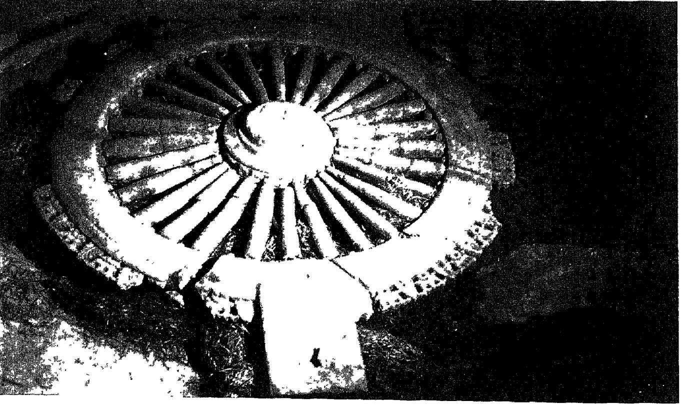


Fig. 8. — Lingarajupalem, *cakra* (Musée d'Amarāvatī) *(Cliché M. Bénisti).*

PLANCHE VII



Fig. 9. — Amarâvatî, partie de *vedikā* (British Museum) (*Cliché British Museum*).

Planche X

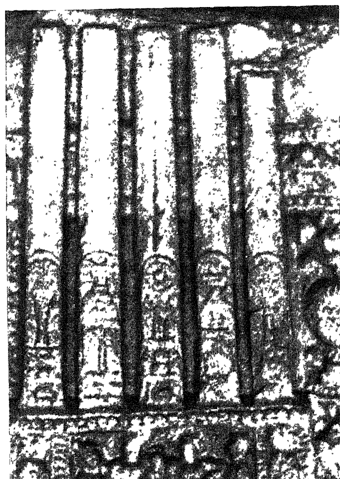


Fig. 13. — Amarāvatī, *stūpa* figuré, détail (Musée d'Amarāvatī) *(Cliché M. Bénisti)*.



Fig. 14. — Nāgārjunakoṇḍa, *stūpa* figuré (Musée de Nāgārjunakoṇḍa) *(Cliché Institut Français d'Indologie)*.



Fig. 15. — Amarāvatī, *stūpa* figuré, détail (Musée d'Amarāvatī) *(Cliché M. Bénisti)*.

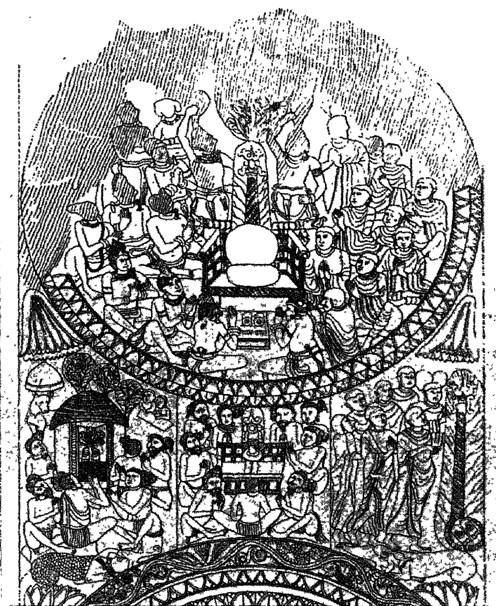


Fig. 16. — Amarāvatī, montant de *vedikā* (*D'après J. Fergusson*).

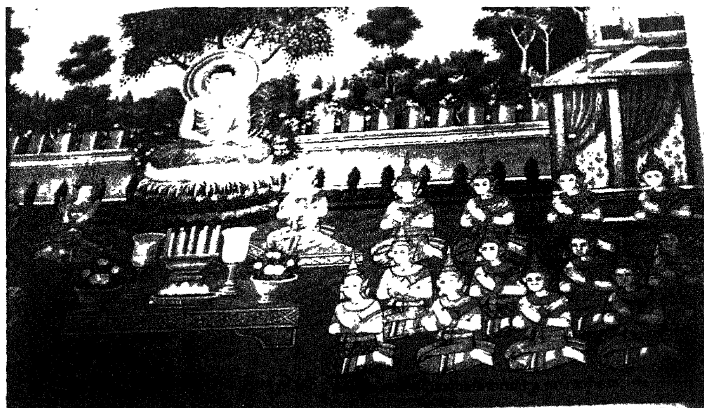


Fig. 17. — Vat Enkosei (Cambodge), peinture (*Cliché M. Bénish*).

ÉTUDES D'ÉPIGRAPHIE CAMBODGIENNE

PAR

CLAUDE JACQUES

VI. *SUR LES DONNÉES CHRONOLOGIQUES DE LA STÈLE DE TŪOL TA PEC* (K. 834)

La stèle de Tùol Ta Pec, découverte en 1935, a été éditée par G. Cœdès dans les *Inscriptions du Cambodge*, tome V, p. 244-269, en 1953 ; mais, dès 1943, dans un article intitulé *Nouvelles précisions sur les dates d'avènement de quelques rois des dynasties angkoriennes* (*B.E.F.E.O.*, XLIII, p. 12), il tentait de retirer de cette inscription les données qui pouvaient intéresser l'histoire. En effet, écrite pour faire l'éloge d'un serviteur de Sūryavarman Ier, Bhūpatīndravallabha, elle donne la généalogie de ce dernier et signale au passage, comme il arrive souvent, les noms et parfois les dates d'avènement des rois que les ancêtres de ce personnage avaient pu servir. Mais la stèle présente une curieuse particularité : « Le passage correspondant aux stances LXXV à XC ... laisse apparaître une série de ratures affectant une vingtaine de *pāda*. Les corrections, dont l'écriture ne diffère en aucune façon de celle du reste de l'inscription et qui est peut-être de la même main, ont été gravées après grattage du texte originel, et ce sont les traces très nettes de ce grattage qui permettent de déceler les modifications apportées au texte. »

« Les corrections portent sur les noms des rois et leurs dates d'avènement, ainsi que sur les relations de parenté et les fonctions des membres de la famille de Bhūpatīndravallabha. »

Nous ne reviendrons pas ici sur ce qu'il peut y avoir d'extraordinaire et même d'absurde dans les modifications apportées aux noms de parenté des « ancêtres » de Bhūpatīndravallabha : on se souvient de ce que tous les personnages cités, depuis le *mantrin* de Jayavarman II jusqu'au *hotar* de Sūryavarman Ier deviennent, après correction, des frères, ce qui est totalement invraisemblable. G. Cœdès a cherché, en éditant l'inscription, à expliquer ces absurdités apparentes, sans grand

succès d'ailleurs, mais également sans conviction, sûr qu'il était de l'impossibilité de le faire en l'état actuel des données.

En ce qui concerne les rois et leurs dates d'avènement, G. Cœdès avait tenu le raisonnement suivant : « Comme il n'y a pas de surcharge intéressant une date d'avènement sans surcharge intéressant le nom du roi, et que les deux corrections sont solidaires, il n'y a pas de raison pour suspecter l'exactitude de ces dates ... La substitution d'un roi à un autre a entraîné une substitution correspondante de la date d'avènement, ce qui constitue plutôt une preuve en faveur de l'exactitude de la date. »

Il avait pourtant éprouvé tout d'abord quelques doutes, puisqu'en signalant l'inscription, en 1935, dans le *B.E.F.E.O.*, p. 493, il écrivait que ces dates étaient « inexactes, ou du moins différentes de celles qui ont été admises jusqu'ici ». Mais il se reprenait ensuite, et ne considérait comme certainement erronée que la date d'accession au trône de Jayavarman V, placée par la stèle de Tûol Ta Pec « deux ans plus tard que la date constamment attestée[1] ». Trois autres dates apportaient des « données nouvelles qui permettent de combler des lacunes ou de corriger des erreurs de la chronologie admise jusqu'ici ». Enfin, une dernière date est celle de Jayavarman IV, que l'on connaissait déjà, mais qui pose en soi un petit problème. On voit qu'en fait l'erreur sur Jayavarman V pouvait faire naître quelque réticence à accepter tout de go l'ensemble des dates fournies par la stèle, malgré les arguments tout à fait logiques que G. Cœdès avait avancés.

Il ne sera pas superflu de répéter ici la liste des rois pour lesquels l'inscription donne une date d'avènement :

— Jayavarman III	......	772 *śaka*, soit	850 A. D.
— Harṣavarman Ier	......	822	900
— Jayavarman IV	......	850	928
— Harṣavarman II	......	862	940
— Jayavarman V	......	892	970

Toutes ces données sont gravées sur des arasures, noms de rois et dates, ainsi que le nom de tous les autres rois cités, dont la liste est à peu près complète de Jayavarman II à Sūryavarman Ier ; le nom de ce dernier roi pourtant ne vient pas en surcharge et fait donc exception, peut-être parce que c'est sous son règne qu'a été gravée l'inscription et que les évènements décrits n'avaient pas à être corrigés. Il semble impossible d'arriver à connaître pourquoi quelqu'un, peut-être même l'auteur de ce texte, a jugé utile de pratiquer ces arasures ; il faut remarquer toutefois que les modifications apportées aux noms de rois et à leurs dates sont sans rapport avec celles qui le sont aux noms de parentés — on aurait pu songer dans ce cas à un simple déplacement de mots *metri causa* — puisque, dans un certain nombre de stances, seul le nom du roi semble avoir été affecté (st. LXXV, LXXIX, LXXXV et XC, peut-être LXXXVI). Mais il est intéressant de chercher à vérifier

(1) *B.E.F.E.O.*, XLIII, p. 12, note 4.

l'exactitude des dates avancées par la stèle, en reprenant l'ensemble des autres documents qui peuvent nous éclairer sur ces points, c'est-à-dire les inscriptions datées dans lesquelles il est question de ces rois ou de leur prédécesseur.

1° JAYAVARMAN III.

On rappellera d'abord qu'on ne connaît à ce jour aucune inscription gravée pendant le règne de ce roi, pas plus que pendant celui de son père et prédécesseur, Jayavarman II. Un assez grand nombre d'inscriptions citent par la suite le nom de ces deux rois ; la seule date, constamment attestée, concernant Jayavarman II est celle de sa prise de pouvoir ou plutôt de sa consécration royale, en 724 *śaka*, soit 802 A. D. ; elle ne nous est donc d'aucun secours pour notre propos. L'épigraphie en ce qui concerne Jayavarman III est un peu plus riche : outre la stèle de Tûol Ta Pec, deux inscriptions nous fournissent des dates de ce roi. Le piédroit du Prasat Prei Kmeṅ (K. 774)[1], gravé à la fin du xe siècle, rappelle en son début que le roi « qui est allé au Viṣṇuloka » est venu dans ce temple, situé à l'Ouest du Baray occidental, pour lui faire le don d'un palanquin et de divers terrains en 782 *śaka*, soit 860 A. D. La seconde inscription (K. 521) provient du Prasat Cak, au Nord-Ouest du centre urbain de Siem-Rāp ; avant de la publier entièrement en 1952 (*I.C.*, IV, p. 167), G. Cœdès en avait donné une description dès sa découverte en 1919 (*B.E.F.E.O.*, XIX, 5, p. 126), puis l'avait publiée en partie en 1928 (*B.E.F.E.O.*, XXVIII, p. 115) et en étudiait encore la date en 1943 dans l'article cité plus haut (*B.E.F.E.O.*, XLIII, p. 12). Le début de l'inscription, qui est la partie qui nous intéresse ici, est malheureusement un peu ruiné ; on y lit :

772 śaka gi nu vraḥ pāda śrī jaivarmmadeva stāc dau viṣṇuloka ta rājaputra (2) vraḥ pāda parameśvara vraḥ - - i - vrai slā ᵃnin sve[y] rāja chnāṃ tap pra(3)mvāy cāp taṃmrya ...

ce que G. Cœdès traduit dans sa dernière édition :

« En 772 śaka, S. M. Śrī Jayavarmadeva, le roi qui est allé au Viṣṇuloka et qui est le fils de S. M. Parameśvara (résidant à) Vrai Slā dans Anin(ditapura), jouissant de la royauté à l'âge de seize ans, attrapa un éléphant ... »

Suit une histoire d'éléphant qui se retrouve dans d'autres inscriptions et qui semble avoir donc eu une certaine importance. La date de l'évènement avait été lue tout d'abord 791 *śaka*, mais G. Cœdès nous a donné ensuite de solides arguments pour en corriger définitivement la lecture en 772 *śaka*. Mais il peut rester un doute sur la traduction de l'expression : *svey rāja chnāṃ tap pramvāy ;* ce qui a finalement décidé G. Cœdès à adopter l'interprétation que l'on a ci-dessus, c'est la date qui est donnée sur la stèle du Tûol Ta Pec, la même que celle que l'on a ici, pour la prise de pouvoir de Jayavarman III. Or comme c'est préci-

(1) Édité par G. Cœdès, *I.C.*, IV, p. 64.

sément l'ensemble des données de cette stèle que nous discutons maintenant, on ne peut guère les utiliser pour appuyer l'interprétation d'une autre inscription. En 1928, G. Cœdès avait donné un bon argument pour justifier la traduction qu'il adoptait alors : « régnait depuis seize ans » ; on trouvait dans la stèle de Sdok Kak Thoṃ (K. 235) une expression analogue qu'on ne pouvait traduire autrement et « d'autre part, l'âge des rois est une donnée qui n'est jamais précisée dans l'épigraphie, tandis que la durée de leur règne à l'époque où fut rédigée l'inscription l'est fort souvent ». Ces arguments sont toujours valables. Si donc on revenait à cette traduction, cela signifierait que Jayavarman III était monté sur le trône en 772-16, soit en 756 *śaka* (834 A. D.) ; son père Jayavarman II aurait alors régné pendant trente-deux ans, de 802 à 834 et lui-même pendant trente-trois.

Il est vrai que l'inscription de Baksei Caṁkroṅ (K. 286), en sa stance XXII, nous dit que Jayavarman III est monté « jeune » sur le trône ; G. Cœdès avait cru pouvoir considérer cela comme un argument en faveur de la traduction : « régna à l'âge de seize ans » ; mais le fait que Jayavarman III ait régné en 834 n'implique pas qu'il ait pris le pouvoir à l'âge mûr ... En l'état actuel de nos connaissances, rien ne me semble pouvoir garantir avec certitude une date plutôt que l'autre. On pourrait dire, certes, que Jayavarman II n'aurait peut-être pas eu le temps de faire tout ce qu'on lui attribue en trente-deux ans de règne, tandis qu'on ne sait guère avec précision ce qu'a fait Jayavarman III, mais il ne me paraît pas que cette objection soit d'une grande force, car on pourrait dire aussi bien que Jayavarman II avait plus de chances d'avoir un fils jeune en 834 qu'en 850, où lui-même devait avoir approximativement 70 ans, à supposer qu'il soit monté sur le trône aux environs de sa vingtième année. Quelle que soit la date que l'on propose, il semble que la sagesse soit de la proposer sous toutes réserves, en attendant qu'un document non encore découvert vienne nous fixer définitivement sur ce point.

2° Harṣavarman Ier.

On possède pour ce roi deux inscriptions datées seulement, mais on a en outre un certain nombre d'autres documents sur son père et prédécesseur, le roi Yaśovarman Ier, qui devraient nous permettre d'arriver à une conclusion plus sûre que pour Jayavarman III.

Des deux inscriptions datées de Harṣavarman Ier, la première, la stèle de Praḥ Vihār Kuk[1] mentionne le don par Harṣavarman, fils de Yaśovarman, de six femmes au dieu de Vyādhapura ; une date apparaît, 834 *śaka* (= 912 A. D.), qui n'est d'ailleurs pas forcément en rapport avec le don du roi, comme le fait remarquer G. Cœdès, mais qui peut lui être « quelque peu postérieure ». La seconde inscription, la stèle de Tûol Prei[2], rappelle un édit promulgué par le roi Harṣavarman en 844 *śaka*

(1) K. 61 ; éditée d'abord par A. Barth, *I.S.C.C.*, n° LXIII, p. 551, pour la partie sanscrite, sous le nom de Vat Cakret, et reprise ensuite entièrement par G. Cœdès, *I.C.*, VII, p. 20.

(2) K. 164, éditée par G. Cœdès, *I.C.*, VI, p. 96.

(= 922 A. D.). Rien jusqu'ici n'infirme la date de couronnement de 822 *śaka* avancée par la stèle de Tùol Ta Pec.

Il n'en va pas de même avec les inscriptions de Yaśovarman Ier. En effet, on a la preuve de différents actes de ce roi après la date de 822 *śaka*. L'inscription la plus importante et la plus claire à cet égard est celle qu'on lit sur des piédroits du Phimānākas (K. 291), qui ont été édités par G. Cœdès (*I.C.*, III, p. 199). L'inscription du piédroit Nord commence par la date de l'érection du dieu Trailokyanātha, date confirmée et précisée par le dernier vers de l'inscription sanscrite du piédroit Sud : 832 *śaka*, soit 910 A. D. Or, à la ligne 12 et suivantes du piédroit Nord, on lit :

mān vraḥ śāsa[na dhūli] vraḥ pāda dhūli (13) jeṅ vraḥ kamrateṅ añ ta stac dau paramaśiva[l]o[ka] - - - pre nivedana (14) ta vraḥ kamrateṅ añ śrī trailokyanātha o

« Il y eut un ordre de S. M. le roi qui est allé au Paramaśivaloka prescrivant d'offrir [ces gens] à V. K. A. Śrī Trailokyanātha. »

Il est bien évident que si le roi Paramaśivaloka, c'est-à-dire Yaśovarman, a prescrit d'offrir des gens à une divinité qui a été érigée en 910 A. D., il était encore vivant cette année-là et il faut considérer que c'est par une sorte de lapsus que G. Cœdès a pu écrire que le roi Yaśovarman était mort dix ans auparavant. On pourrait trouver une preuve supplémentaire de ce que j'avance dans le fait que, dans la partie sanscrite du piédroit Sud, on ne fait l'éloge que du seul roi Yaśovarman ; il est invraisemblable de penser que, si Harṣavarman régnait depuis dix ans en l'année où fut érigé le dieu Trailokyanātha, on l'ait totalement omis dans la *praśasti*. Il est bien certain toutefois que Yaśovarman était mort lorsque l'inscription a été composée, puisqu'on lui attribue son nom posthume ; mais rien n'indique que celle-ci a été gravée au moment même de l'érection du dieu ; on pourrait trouver maint exemples de stèles « de fondation » gravées plusieurs années après l'érection de la divinité[1]. Il est possible que l'inscription n'ait été gravée qu'à la mort du fondateur du temple, c'est-à-dire du Mratāñ Śrī Satyāśraya, mort qui a dû suivre de très peu celle de Yaśovarman, puisqu'il n'est fait aucune allusion au roi Harṣavarman.

La preuve que nous venons d'avancer nous semble incontestable et, par chance, il s'agit de l'inscription la plus tardive ; mais une autre inscription présente un cas analogue : K. 886, provenant du Prasat Phum Pu, province de Siem-Rāp, éditée par G. Cœdès (*I.C.*, V, p. 151). Là encore, il ne peut y avoir eu qu'un lapsus de G. Cœdès lorsqu'il écrit : « Tout ce qu'on en peut dire est qu'elle commence par une date 824 *śaka* (902 A. D.) et la mention d'une ordonnance de Yaśovarman, désigné par son nom posthume Paramaśivaloka, car il était mort deux ans auparavant. » L'impossibilité de cette assertion a dû lui apparaître plus tard, car, dans les *États hindouisés*, il écrit : « Yaśovarman cessa

(1) Cf. en particulier K. 1034, stèle du Prasat Cha Chuk, publiée dans le *B.E.F.E.O.*, LVII, p. 68.

de régner vers 900 », et il justifie cette approximation par la note suivante : « Une inscription mentionne Paramaśivaloka comme auteur d'un acte daté de 902. »[1] Comme dans l'inscription précédemment citée, on a rappelé ici après la mort du roi un édit qu'il a promulgué obligatoirement de son vivant.

On peut donc conclure avec certitude que Yaśovarman est mort non en 900 A. D., comme l'affirme la stèle de Tûol Ta Pec, mais entre 910, dernière attestation certaine de ce roi, et 912, première attestation de son fils et successeur, Harṣavarman Ier ; cela revient à donner à Yaśovarman un règne d'au moins vingt-et-un ans, et il est ainsi plus facile d'expliquer comment il a pu réaliser l'ensemble de son œuvre ; cela réduit en même temps le règne de Harṣavarman à un peu plus de dix ans, mais en fait, comme on l'a vu, on sait peu de chose des œuvres de ce roi.

Ceci me permettra en outre de corriger une hésitation que j'avais eue l'an dernier en publiant dans ce même *Bulletin* deux inscriptions du Phnoṃ Bakheṅ[2]. Il y était question d'une *saṃphutikā* de 829 *śaka* (= 907 A. D.), datant donc, selon la chronologie généralement adoptée, du règne de Harṣavarman Ier, bien que ce roi ne fût pas nommé ; tout s'arrange si cette date appartient en fait au règne de Yaśovarman, qui est cité dans l'inscription. Il y a plus : si notre hypothèse sur le sens de *saṃphutikā* est exacte, et que ce soit en effet une partie du règlement du temple, on peut supposer sans invraisemblance que ce règlement a été créé à peu près en même temps que l'achèvement du temple ; on aurait donc la date approximative du temple du Phnoṃ Bakheṅ, mais il est vrai qu'un règlement est susceptible d'être amendé ou complété plusieurs années après son établissement ; cependant, il était important probablement d'établir rapidement après l'érection de la divinité la liste des serviteurs du dieu.

3° Jayavarman IV.

L'épigraphie de Jayavarman IV est abondante et encore en partie inédite, puisqu'un certain nombre d'inscriptions du groupe de Koḥ Ker n'ont donné lieu qu'à une analyse soigneuse de G. Cœdès[3]. Outre la stèle de Tûol Ta Pec, on possède quatre inscriptions datées citant nommément Jayavarman IV, mais quatre autres rappellent des édits de ce roi. On a retrouvé d'autre part deux inscriptions datées de son prédécesseur, le roi Īśānavarman II, et ce sont elles que nous étudierons d'abord.

La première, K. 831, provient de Tûol Kul, province de Battambaṅ, et a été éditée par G. Cœdès (*I. C.*, V, p. 147). Elle porte la date de 890 *śaka* (= 968 A. D.), mais elle nous apprend, pour ce qui nous intéresse ici, qu'en 847 *śaka* un haut fonctionnaire a été chargé d'informer d'une donation au temple « S. M. le roi qui est allé au Paramarudraloka ».

(1) *Loc. cit.* (dernière édition 1964), p. 213 et note 2.
(2) *B.E.F.E.O.*, LVII, p. 57, et spécialement p. 58, note 4.
(3) Cf. *I.C.*, I, p. 47 sq.

La seconde, K. 872, provient du Prasat Beṅ Vîen, province de Siem-Rāp, et a été également éditée par G. Cœdès (*I.C.*, V, p. 97). Sur le piédroit Sud, face Est, on a une liste de donations faites par différents rois, en particulier les rois Īśānavarman II et Jayavarman IV, nommés de leur nom posthume, Paramarudraloka et Paramaśivapada ; leurs dons sont datés respectivement de 847 *śaka*, soit 925 A. D. et de 859 *śaka*, soit 937 A. D. Cette inscription nous apporte en outre des renseignements importants que l'on étudiera plus loin. Avec ces deux inscriptions, K. 831 et 872, nous avons donc la certitude que le roi Īśānavarman II régnait encore en 925 A. D.

La première inscription concernant Jayavarman IV est K. 35, provenant du Prasat Nāṅ Khmau, province de Ta Kev, et éditée par G. Cœdès (*I.C.*, II, p. 32). La stance III de cette inscription sanskrite dit que Jayavarman IV fut roi en 850 *śaka*, soit 928 A. D., et cette affirmation est en conformité avec ce que l'on trouve dans la stèle de Tûol Ta Pec, stance LXXXVI. Mais des difficultés surgissent avec les données d'autres inscriptions, qui rappellent des édits ou des donations de ce roi. K. 99, provenant de Cơṅ Aṅ, province de Koṃpoṅ Cam, et éditée par G. Cœdès (*I.C.*, VI, p. 107), rappelle un édit de Jayavarman IV daté de 844 *śaka*, soit 922 A. D., six ans par conséquent avant l'avènement de ce roi selon les indications contenues dans les deux inscriptions précédentes. Les cinq autres inscriptions proviennent du Prasat Thoṃ du groupe de Koḥ Ker, où l'on sait que Jayavarman IV avait sa capitale. Trois d'entre elles[1] ne contredisent pas la date d'avènement de 928 A. D. : K. 186 rappelle un édit de [8]52 *śaka*, soit [9]30 A. D. ; K. 187 reproduit un ordre royal dont on ne peut lire que les deux premiers chiffres de la date : 85, ce qui implique qu'il ne pouvait être antérieur à 850 *śaka;* enfin, K. 189 reproduit également un ordre du roi daté de 850 *śaka.* Cependant, les deux autres inscriptions retracent des actes antérieurs à cette date et ont été utilisées par G. Cœdès pour discuter la date d'avènement du roi Jayavarman IV. K. 682 rapporte qu'en 843 *śaka*, soit 921 A. D., un Mratāñ « informe respectueusement (le roi) qu'il fait des fondations en faveur du dieu royal »[2] ; on notera toutefois que le nom du roi ne se trouve pas ici ; seule l'expression *paṅgaṃ thpvaṅ nivedana* « informe respectueusement » permet de sous-entendre « le roi » ; il n'est donc pas assuré, mais seulement probable, qu'il s'agisse ici de Jayavarman IV. D'un autre côté, « dieu royal » traduit l'expression *kamrateṅ jagat ta rājya*, littéralement « le Seigneur du monde qui est la royauté ou le royaume », lequel est en l'occurence Śiva mis en parallèle avec le roi[3]. Il est bien certain que la divinité honorée sous ce nom était mise en rapport avec un roi ; mais il n'est pas indifférent de remarquer qu'on a ici la première apparition de cette expression qui deviendra si courante par la suite ; et on peut supposer que le *rājya* était alors celui de Jayavarman IV, roi de Koḥ Ker, et non pas roi des Khmers,

(1) Publiées en partie par G. Cœdès, *I.C.*, I, p. 48 sq.
(2) Traduction G. Cœdès (*B.E.F.E.O.*, XXXI, p. 15).
(3) Sur ce sujet, cf. en particulier l'article de M. J. Filliozat, *New researches on the relations between India and Cambodia*, in *Indica*, vol. 3, n° 2.

cela étant dit en anticipant quelque peu sur les conclusions que je proposerai plus loin. Il n'est pas très osé d'imaginer ensuite que, Jayavarman IV étant devenu roi des Khmers, la divinité protectrice et parallèle à lui l'est devenue également, et l'est restée sous les rois suivants.

On hésitera de même à utiliser K. 184, éditée par G. Cœdès (*B.E.F.E.O.*, XXXI, p. 13) : la stance III de cette inscription rappelle que Jayavarman IV a fait des donations au dieu, mais les lacunes font qu'il n'est pas certain que l'on puisse dater ces générosités de 921 A. D., comme le fait G. Cœdès.

Pour nous résumer, et en n'utilisant que des inscriptions indiscutables, on voit que, bien que la date d'avènement de Jayavarman IV soit 928 A. D. (K. 35), un édit de ce même roi est daté de 922 A. D. (K. 99) ; Īśānavarman II d'autre part régnait encore en 925 A. D. (K. 831 et 872). Ces données sont donc contradictoires. G. Cœdès, qui a mis en lumière cette contradiction (*B.E.F.E.O.*, XXXI, p. 12 sq.), proposait la solution suivante : puisqu'on sait que Harṣavarman Ier régnait encore certainement en 844 *śaka* (922 A. D.) et qu'il a eu pour successeur son frère Īśānavarman II qui régnait encore en 925 A. D., il faut supposer que Jayavarman IV s'était proclamé roi à Koḥ Ker dès 921 A. D. par une sorte d'usurpation. Dans les *États hindouisés*, (dernière édition, p. 213-214), il écrit : « Il semble bien qu'il y ait eu usurpation de la part de cet oncle qui règna sous le nom de Jayavarman (IV). Un texte postérieur place son avènement en 928, qui est peut-être la date de la mort d'Īśānavarman II, grâce à laquelle l'oncle pouvait enfin faire figure de souverain légitime. » Le texte auquel G. Cœdès fait allusion est le piédroit du Prasat Nāṅ Khmau, K. 35, cité plus haut. Ce texte n'est pas daté, mais il est consacré à l'éloge de Jayavarman IV et il faut penser qu'il a été gravé du vivant de ce roi, ou peut-être à sa mort, mais par des fidèles de ce roi. Aucun de ses prédécesseurs n'est cité ; et puisque la date nous semble tardive, il faudrait supposer qu'il y a eu une sorte de regret de cette usurpation par Jayavarman IV, bien peu en conformité avec ce qu'on peut connaître des rois. On peut remarquer aussi que les listes dynastiques, même celles qui apparaissent du vivant de ce roi, citent toujours Harṣavarman Ier et Īśānavarman II avant Jayavarman IV ; si l'usurpation a été réelle, on devrait pourtant s'attendre à une sorte de « censure » des noms gênants, qui n'apparaît jamais.

Il faut donc trouver une autre solution. On pourrait peut-être trouver un élément de réponse dans l'inscription citée plus haut, K. 872, provenant du Prasat Beṅ Vīen. Le piédroit Sud, face Est, décrit les dons faits au temple par les rois Jayavarman III, Yaśovarman Ier, Īśānavarman II et Jayavarman IV, tous désignés par leur nom posthume ; les titres précédant leur nom sont curieusement différents ; on a :

— dhūli vraḥ pāda dhūli jeṅ vraḥ kamrateṅ añ ta stac dau viṣṇuloka ;

— dhūli vraḥ pāda dhūli jeṅ vraḥ kamrateṅ añ ta stac dau paramaśivaloka ;

— vraḥ pāda ta stac dau paramarudraloka ;
— dhūli vraḥ pāda ta stac dau paramaśivapada ;

Il me semble impossible de supposer que ces différences dans la titulature sont sans signification. Il apparaît nettement ici qu'on n'attribuait pas à ces rois une importance égale. Les deux premiers, Viṣṇuloka-Jayavarman III et Paramaśivaloka-Yaśovarman Ier ont le même titre que celui qui est attribué dans la même inscription, mais dans un autre endroit (piédroit Nord, face Est), au roi Rājendravarman : *dhūli vraḥ pāda dhūli jeṅ vraḥ kamrateṅ añ.* Le titre des deux autres rois est très simplifié, et plus celui d'Īśānavarman II que celui de Jayavarman IV.

Une autre façon d'apprécier l'importance relative de ces rois sera d'évaluer l'étendue du domaine sur lequel ils régnaient : l'emplacement des inscriptions contemporaines de ces rois devrait nous permettre d'en juger ; nous ne nous cachons pas cependant tout ce que ce procédé peut avoir d'approximatif, ne serait-ce que parce qu'il faut une certaine part de chance pour qu'une inscription parvienne jusqu'à nous ; mais nous n'avons pas actuellement d'autre façon de nous renseigner sur ce sujet. En ce qui concerne Jayavarman III, nous avons déjà dit qu'on ne possédait aucun document contemporain de ce roi ; il est donc difficile de connaître son domaine, qui était toutefois probablement moins étendu que celui de ses successeurs immédiats, car il semble bien que l'étendue du domaine de la couronne d'Aṅkor ait augmenté continuellement de Jayavarman II à Yaśovarman Ier, sur lequel on a des renseignements abondants : la seule collection des inscriptions digraphiques marque déjà l'importance de son territoire : on en a retrouvé dans presque tout le Cambodge actuel, dans le Sud du Siam et du Laos. En outre, le vers XXVII de l'inscription de Baksei Camkroṅ (K. 286), bien que peu explicite, marque l'admiration que l'on éprouvait un demi-siècle après sa mort pour ce roi conquérant :

tatsūnur āsīd asamo yaśasvī yaś śrīyaśovarmmapadan dadhānaḥ
āsūkṣmakāmrātapayodhicīna- campādideśād dharaṇer adhīśaḥ

« Son fils [d'Indravarman], sans égal, couvert de gloire, reçut le nom de Śrī Yaśovarman et fut le maître suprême de la terre qui a pour limites les Sūkṣma-Kāmrāta, l'océan, la Chine et le Campā. »[1]

Il est exceptionnel qu'on précise les limites de l'empire d'un roi et il est probable que Rājendravarman ne les fait vanter que parce qu'il se sent au moins aussi fort. Quoi qu'il en soit, les attestations de l'autorité de Harṣavarman Ier sont beaucoup moins nombreuses et se trouvent sur une aire bien plus restreinte : on n'a qu'une inscription dans la province de Siem-Rāp (K. 598), deux dans celle de Prei Veṅ (K. 61 et 72) et une dans celle de Kompoṅ Thoṃ (K. 164). Son frère Īśānavarman II

(1) Traduction de G. Cœdès (*I.C.*, I, p. 98). On remarquera qu'il a omis de traduire *ādi*, à la fin de la liste des pays, qu'on pourrait rendre ici par « principalement », mais cela ne modifie pas sensiblement le sens de la stance.

est encore moins bien partagé : deux inscriptions près d'Aṅkor (K. 598 et 872) s'ajoutent à une seule dans la province de Battambaṅ (K. 831). Jayavarman IV, quant à lui, est attesté de son vivant par des inscriptions assez nombreuses, mais il n'y en a que sept en dehors du groupe de Koḥ Ker : deux dans la province de Ta Kev (K. 35 et 854), deux aussi dans celle de Siem-Rāp (K. 598 et 872), une seule dans les provinces de Kompoṅ Cam (K. 99), de Kompoṅ Thoṃ (K. 162) et de Battambaṅ (K. 450).

Les attestations deviennent beaucoup plus nombreuses pour le roi Rājendravarman : en sus des dix-huit inscriptions de la région d'Aṅkor (K. 239, 256, 263, 266, 267, 268, 286, 464, 522, 528, 532, 558, 598, 717, 806, 842, 872 et 958), on trouve huit inscriptions dans la province de Kompoṅ Thoṃ (K. 143, 158, 165, 180, 349, 350, 352 et 436), deux dans celle de Battambaṅ (K. 198 et 231), deux dans celle de Praḥ Vihār (K. 580 et 668), une dans celle de Ta Kev (K. 19) et dans celle de Prei Veṅ (K. 56).

On ne cherche pas ici à donner une valeur exagérée à ces chiffres, dont on connaît bien l'importance toute relative, mais on constate qu'ils correspondent en gros à ce que nous enseigne l'inscription du Prasat Beṅ Vīen : puissance effective beaucoup plus grande pour Yaśovarman Ier et Rājendravarman que pour les rois qui les séparent, y compris Jayavarman IV. Cette impression pourrait être encore corroborée par la stance XXVII de la stèle de Prè Rūp (K. 806)[1] :

mūrddhābhiṣiktas sukumārabhāvo dṛptadviṣattārakadāriśaktiḥ
nināya kīrṇṇān diśi kamvusenāṃ yo devasenām iva kārttikeyaḥ

« Ondoyé sur la tête dans son enfance, possédant l'arme qui brise les étoiles que sont les ennemis arrogants, Il [Rājendravarman] a conduit l'armée de Kambu disséminée dans toutes les directions, comme Kārtikeya fit de l'armée des dieux. »

Laissant de côté les comparaisons que fait le poète entre le roi et le dieu Kārtikeya, qui sont d'ordre purement littéraire, on voit que Rājendravarman est loué ici d'avoir regroupé l'armée des Khmers ; il y a tout lieu de penser que ceci s'est fait au début de son règne, car il semble bien que la stèle de Prè Rūp fait la biographie de ce roi de sa naissance à sa mort. Peut-on aller jusqu'à supposer que Rājendravarman a été l'unificateur d'un pays khmer divisé ? On sait que deux rois au moins gouvernaient le Cambodge entre 921 et 928 ; on peut même probablement en ajouter un troisième sans trop d'audace, puisque Rājendravarman se dit fils de Mahendravarman, dont il a hérité « la suprématie sur la grande Bhavapura »[2] et qui était lui-même « fils du roi des rois de Bhavapura »[3]. Rien n'indique qu'il n'en existait pas d'autres. Or, comme il paraît certain que Yaśovarman régnait sur

(1) Éditée par G. Cœdès, *I.C.*, I, p. 73. On adopte une traduction différente et les conclusions que l'on en tire nous ont été suggérées par le Pandit Bhatt, membre de l'E.F.E.O.
(2) Stèle de Pré Rūp, stance XVII.
(3) Stèle du Mébon, K. 528, stance XII. *Bhavapura* est en partie illisible, mais la restitution est à peu près certaine.

l'ensemble du pays khmer — ou tout au moins sur la plus grande partie, car Bhavapura n'était peut-être pas vassal d'Aṅkor — il faut qu'il y ait eu une sorte de désintégration de son empire, qui aurait duré une cinquantaine d'années, jusqu'à ce que Rājendravarman en refasse l'unité, y ajoutant peut-être Bhavapura. En somme, le Cambodge se serait trouvé dans la même situation qu'au VIII^e siècle, mais pour un temps plus court.

Cependant, si l'on consulte les listes de rois fournies par les inscriptions, on voit que Harṣavarman I^er, Īśānavarman II, Jayavarman IV et Harṣavarman II sont traités par les auteurs avec autant de respect que Yaśovarman ou Rājendravarman, et rien n'apparaît d'une scission dans le royaume, ni d'ailleurs d'une usurpation. Il faut se souvenir que les inscriptions ne sont pas des annales, mais bien plutôt des sortes de prières aux dieux dans lesquelles en particulier on leur montre un royaume où règne l'ordre et la justice, où en tous cas le désordre est réprimé avec vigueur. Jayavarman II, en fondant la royauté sur le Mahendraparvata, s'est fait consacrer roi *cakravartin;* il est bien évident que cet empire sur le monde était tout théorique et qu'il était loin même de régner sur l'ensemble du pays khmer. Ses successeurs ont pris grand soin de prouver leur parenté avec ce roi avant de se faire consacrer rois *cakravartin*, titre qui pouvait fort bien être indépendant du pouvoir réel de ces rois. On trouverait des exemples d'une situation analogue dans la France du Moyen Age : seul le roi de France était consacré à Reims et avait donc droit au titre, mais son autorité n'en était pas moins très contestée pendant certaines périodes.

On voit que les difficultés posées par la date d'accession au trône de Jayavarman IV nous ont amené à revoir la conception traditionnelle du roi khmer. Le roi d'Aṅkor est souvent appelé dans les inscriptions *rājādhirāja* ou un titre équivalent, qui peut se traduire littéralement : « Roi suprême des rois » ; mais cette traduction a la plupart du temps été négligée par les auteurs. Il est pourtant intéressant de la prendre au pied de la lettre : on verrait ainsi un roi « suzerain » de rois « vassaux », expression qui se trouve d'ailleurs dans une inscription, bien antérieure, d'Īśānavarman I^er [1]. On a trop souvent considéré le roi khmer comme un monarque absolu à la Louis XIV ; la réalité était sans doute parfois bien différente ; les inscriptions sont remplies d'allusions à des batailles ; on sait que les ennemis étaient quelquefois les Chams, mais il est probable que le roi devait combattre fréquemment aussi des vassaux récalcitrants.

Rien ne prouve toutefois que ce fut le cas pour Harṣavarman I^er ou Īśānavarman II. Peut-être toléraient-ils — par force ? — le voisinage de Jayavarman IV et du roi de Bhavapura. Il est en tous cas difficile de maintenir l'accusation d'usurpation portée contre Jayavarman IV, car il semble bien avoir attendu la mort de son neveu pour se faire consacrer roi des khmers, ou alors, il faudrait la porter aussi contre Rājendravarman, qui n'avait guère plus de droits à la couronne, d'après ce que l'on sait.

(1) Prasat Robaṅ Romās, K. 151, éditée par G. Cœdès, *B.E.F.E.O.*, XLIII, p. 5.

4° Harṣavarman II.

Nous avons pu constater précédemment que la dernière attestation du père et prédécesseur de Harṣavarman II, Jayavarman IV, se trouvait dans l'inscription K. 872, du Prasat Beṅ Vīen, en 859 *śaka*, soit 937 A. D. On n'a retrouvé d'autre part qu'une seule inscription donnant certainement une date pour le roi Harṣavarman II, et encore cette date est-elle ambiguë ; il s'agit de K. 157, provenant du Vat Kdei Car, province de Koṃpoṅ Thoṃ, et éditée par G. Cœdès (*I. C.*, VI, p. 123). Exprimée en termes symboliques, la date du début du règne est (8) formes, (6) saveurs, *veda ;* on sait que ce dernier terme peut signifier « trois » ou « quatre » ; A. Bergaigne[1] avait lu cette date en donnant la valeur de « quatre », la plus courante ; mais G. Cœdès, se fondant sur une inscription du Phnoṃ Bayaṅ, K. 854, préfère l'autre valeur. En fait, il est difficile de tirer rien de certain de cette dernière inscription ; elle fait l'éloge de Jayavarman IV avant de faire celle de Harṣavarman II, puis de trois personnages, religieux du temple de Śivapura, c'est-à-dire du Phnoṃ Bayaṅ ; l'un d'eux, probablement le dernier, a fait une fondation en 863 *śaka*, soit 941 A. D. G. Cœdès suppose que cette date appartient au règne de Harṣavarman II, mais il ne me semble pas possible de l'affirmer sans réserves. Quoi qu'il en soit, que Harṣavarman II soit monté sur le trône en 941 ou 942 A. D., ces dates ne correspondent pas exactement avec celle que nous fournit la stèle de Tûol Ta Pec, 962 *śaka*, soit 940 A. D. Il est vrai que l'un des textes peut compter en années courantes et l'autre en années révolues[2] ; dans ce cas, et à condition de donner à *veda* le sens de « trois », on pourrait faire s'accorder les deux inscriptions de Vat Kdei Car et de Tûol Ta Pec.

5° Jayavarman V.

La date d'accession au trône du roi Jayavarman V est l'une des mieux attestées de l'histoire khmère ; aussi n'est-il nul besoin de se livrer à d'autres recherches dans la vie de ce roi ou de son prédécesseur, Rājendravarman. En effet, neuf inscriptions affirment que ce roi régna en 890 *śaka*, soit 968 A. D. ; il s'agit de K. 111, 225, 263, 444, 464, 558, 579, 598 et 669. Il est donc tout à fait surprenant de lire sur la stèle de Tûol Ta Pec la date de 892 *śaka*, de deux ans plus tardive que ce qui est dit partout ailleurs, d'autant plus que la stèle a été gravée relativement peu de temps après cette date. La succession de Rājendravarman à son fils Jayavarman V semble s'être faite sans difficulté d'aucune sorte qui pourrait justifier cet écart et on doit par conséquent considérer comme certaine la date de 968 A. D.

* * *

(1) *J.A.*, 1884 (I), p. 65.

(2) C'est la solution de G. Cœdès dans l'article sur lequel nous faisons ces observations, *B.E.F.E.O.*, XLIII, p. 12.

Pour nous résumer, nous allons donner un tableau des dates fournies par la stèle de Tûol Ta Pec et de celles que nous croyons plus probables :

	Tûol Ta Pec	*Autres inscriptions*
Jayavarman III	850 A. D.	850 ou 834 A. D.
Harṣavarman Ier	900	910 à 912
Jayavarman IV	928	928
Harṣavarman II	940	941 ou 942
Jayavarman V	970	968

On voit que seule la date de Jayavarman IV peut être retenue avec certitude ; les dates d'avènement de Harṣavarman Ier et de Jayavarman V sont incontestablement erronées ; celle de Harṣavarman II peut à la rigueur être exacte et celle de Jayavarman III, qui n'est pas vérifiable en l'état actuel de notre documentation, peut être conservée provisoirement, en attendant d'autres renseignements à venir. On constate aussi que l'écart entre la date vraisemblable et celle de Tûol Ta Pec n'est jamais le même : un écart toujours du même ordre aurait pu se justifier par la différence entre la prise réelle du pouvoir et la consécration ... Il n'est donc pas possible d'utiliser ce document pour l'histoire du Cambodge. Resterait à savoir pourquoi l'auteur de la stèle, ou des corrections, a donné des dates inexactes, alors que l'une d'entre elles au moins devait être bien connue, celle de Jayavarman V. Cette question rejoint celle des inexactitudes sur les noms de parenté ; il est difficile de la résoudre, et il est d'ailleurs probable que sa solution intéresse plus l'histoire d'une famille que celle du Cambodge.

Paris, janvier 1971.

NOTE ADDITIONNELLE A L'*Étude d'Épigraphie cambodgienne* I *Stèle du Phnoṃ Srès* (K. 1002)[1].

Dans la stance LX de l'inscription du Phnoṃ Srès, il est dit que le personnage célébré, Śaṅkarapaṇḍita, parmi d'autres fondations, avait fait construire à Śaṅkarapada, un *agnigṛha*. J'avais été embarrassé par ce mot que j'avais traduit alors par « chambre d'Agni », pensant qu'il s'agissait probablement d'une sorte de sanctuaire de ce dieu. Ce terme est pourtant en fait bien connu de l'épigraphie khmère : on le trouve dans la célèbre stèle de Praḥ Khan (K. 908), sous les formes : *vahnes ... ālaya-* (st. CXXIII), *vahnigṛha-* (st. CXXV), ou d'une façon plus développée : *upakāryāhutabhujas ... ālaya-* (st. CXXII). G. Cœdès, en publiant la stèle (*B.E.F.E.O.*, XLI, p. 255), avait traduit ces expressions par « gîte d'étape avec du feu » et avait reconnu dans ces bâtiments les édicules en pierre que L. Finot avait appelé *dharmaśālā* dans un article

(1) Cf. *B.E.F.E.O.*, LIV, p. 605.

du *B.E.F.E.O.* (XXV, p. 417). Il n'est pas indifférent de constater que Jayavarman VII n'a pas été le premier au Cambodge à faire construire ces édifices.

Mais qu'étaient-ils exactement ? La traduction littérale de l'expression la plus longue, donc la plus explicite, est : « maison pour garder le feu sacré ». Il est par conséquent hors de doute que ces bâtiments étaient destinés à un usage religieux plutôt que profane. Ils servaient à des sacrifices du feu, ou à certains rituels. Le fait qu'ils étaient répartis le long des grandes routes de l'empire khmer avait encouragé G. Cœdès à y voir des *dharmaśālā*. Il est possible que des *dharmaśālā* y aient été en effet adjointes, mais cela n'apparaît pas dans les textes que nous avons à notre disposition.

SUPPLÉMENT AU TOME VIII DES INSCRIPTIONS DU CAMBODGE

PAR

Claude JACQUES

Introduction

Depuis la parution, en 1966, du tome VIII des *Inscriptions du Cambodge*, qui marquait la fin de l'œuvre magistrale de George Cœdès, un certain nombre de nouveautés ont vu le jour, qui ont rendu nécessaire ce supplément.

D'abord, une quarantaine d'inscriptions nouvelles ont été inventoriées, la plupart récemment découvertes, le reste provenant du Dépôt de la Conservation des Monuments d'Aṅkor, dont on a entrepris la réorganisation et où elles avaient été oubliées depuis le jour parfois lointain où on les y avait mises. Une partie des inscriptions nouvelles m'a été signalée par mes étudiants de la Faculté d'Archéologie, notamment par MM. Dam Chhoeurn, Kuoch Hak Srea et Lan Sunnary ; je n'oublierai pas de longtemps ces tournées de reconnaissance au cours desquelles nous prenions des estampages d'inscriptions nouvelles ou déjà connues. Je voudrais remercier également Jean Boulbet qui, au cours de ses tournées, a découvert plusieurs nouvelles inscriptions, notamment celles du groupe de Kbal Spān qu'il a fait connaître.

D'autre part, une vérification générale de la collection des estampages de l'E.F.E.O. a été faite, qui a permis de remplacer en partie les estampages disparus et d'en faire faire pour les inscriptions qui n'en possédaient pas encore.

Enfin, sur l'initiative de Bernard Groslier, il a été constitué un dépôt central des inscriptions du Cambodge à la Conservation d'Aṅkor ; outre les inscriptions qui étaient déjà conservées dans l'ancien dépôt, on a tenté d'y réunir toutes les stèles transportables de la région d'Aṅkor et la majeure partie des inscriptions qui se trouvaient au Musée national de Phnoṃ-Peñ, ainsi que celles des musées provinciaux ; ce travail était en cours d'achèvement au moment où ont commencé les malheureux

événements qui ensanglantent aujourd'hui le Cambodge. Je donnerai un tableau indiquant la nouvelle destination de toutes les inscriptions qui ont été ainsi transportées et leur numéro d'inventaire au lieu où elles se trouvent, ceci pour tous les cas où il y a eu effectivement un changement par rapport à ce qui est écrit dans le tome VIII des *Inscriptions du Cambodge.* Ce dernier travail n'aurait pas été possible sans Bruno Dagens, qui m'a fourni tous les renseignements concernant le Dépôt des inscriptions de la Conservation d'Aṅkor et que je remercie de toute l'assistance efficace qu'il m'a toujours apportée très aimablement.

Nous aurons donc successivement :

1. — Un supplément à la liste générale des inscriptions du Cambodge ;

2. — Un supplément à l'index des noms propres ;

3. — Un supplément à la table de concordance entre les numéros des estampages de l'E.F.E.O. et les numéros de la liste générale ;

4. — Un tableau indiquant les nouvelles situations des inscriptions, dans lequel on a inclus les numéros des photographies de l'E.F.E.O. ;

5. — Une table de concordance entre les numéros des inscriptions conservées dans les différents dépôt et musées et les numéros de la liste générale ;

6. — Un index alphabétique des nouveaux noms de la liste générale.

Il n'a pas semblé utile de donner un supplément à la liste chronologique des inscriptions, le nombre des inscriptions datées n'étant pas considérable.

Durant ces dernières années, les recherches de nouvelles inscriptions avaient été assez fructueuses, grâce en particulier, nous l'avons dit, aux étudiants de la Faculté d'Archéologie. Nous voudrions exprimer le souhait que ce supplément soit suivi bientôt d'un autre, que cette guerre cruelle s'achève bien vite pour que le travail entrepris ensemble puisse être bientôt continué dans l'amitié comme il avait commencé.

Phnom-Penh, avril. Djakarta, juillet 1970.

I. *SUPPLÉMENT A LA LISTE GÉNÉRALE DES INSCRIPTIONS DU CAMBODGE*

Il va sans dire que nous nous sommes efforcés de conserver la présentation de l'inventaire établi par G. Cœdès. Nous avons pourtant ajouté une colonne pour les numéros des photographies d'inscriptions de la collection de l'E.F.E.O. ; on notera que les numéros simples sont ceux des négatifs en 9×12, tandis que les numéros dotés d'un astérisque sont ceux de négatifs en 6×9 et ceux avec deux astérisques, ceux de négatifs en 13×18. En revanche on a supprimé la colonne des estampages de la Bibliothèque Nationale, qui ne possède pas ceux de ces inscriptions.

Nous avons utilisé les abréviations nouvelles suivantes dans la colonne « Situation actuelle » :

DCA = Dépôt de la Conservation d'Aṅkor ;
DA = Dépôt archéologique ;
MNPP = Musée national de Phnoṃ-Peñ ;
MP = Musée provincial.

Dans la colonne « Bibliographie », les abréviations sont les suivantes :

BE = *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient;*
C = *Inscription du Cambodge*, publiées par G. Cœdès ;
JFCA = *Journal des fouilles de la Conservation d'Aṅkor.*

Comme dans le tome VIII, les italiques dans la colonne « langue » indique que l'inscription a été éditée ; celles de la colonne « bibliographie » en donnent les références.

II. *SUPPLÉMENT A L'INDEX DES NOMS PROPRES DE L'ÉPIGRAPHIE DU CAMBODGE*

J'ai pensé faire œuvre utile en réunissant les noms propres des nouvelles inscriptions et de celles qui n'avaient pas pu être indexées par G. Cœdès dans le tome VIII (il s'agit de K. 1000 à 1004) ; je dois pourtant signaler que pour quelques inscriptions, en particulier K. 1017 et K. 1036, dont je n'ai eu entre les mains que des estampages mal lisibles, je n'ai donné que les noms propres dont j'étais à peu près certain ; des oublis sont donc possibles.

Pour cet index, on a suivi en général les mêmes principes que G. Cœdès ; toutefois, pour les noms de lieux, on a cru pouvoir indiquer, lorsque c'était possible, si ce sont des noms de *sre* (« rizière ») ou de *sruk* (« village ») ; ces renseignements peuvent être utiles et n'introduisent guère de confusion dans cet index. On rappellera ici les abréviations utilisées après certains noms de personne :

d = dieu ou déesse
P = Poñ
M = Mratāñ

On n'a pas eu à se servir des autres abréviations. Rappelons aussi que l'astérisque devant un nom signifie que celui-ci est un nom de livre, de personnage indien ou de quelque divinité dont la présence est exceptionnelle dans l'épigraphie du Cambodge, suivant la règle édictée par G. Cœdès (tome VIII, p. 16).

III. *SUPPLÉMENT A LA TABLE DE CONCORDANCE ENTRE LES NUMÉROS DES ESTAMPAGES DE L'E.F.E.O. ET LES NUMÉROS DE LA LISTE GÉNÉRALE*

Tous ces estampages sont des estampages « à la chinoise ».

E.F.E.O.	Liste	E.F.E.O.	Liste	E.F.E.O.	Liste
1215	K. 940	1249	K. 319	1283	K. 1025
1216	942	1250	320	1284	1026
1217	941	1251	321	1285	1027
1218	75	1252	322	1286	1028
1219	948	1253	1019	1287	1029
1220	952	1254	1020	1288	962
1221	1009	1255	contemporaines	1289	1039
1222	967	1256		1290	1038
1223	300	1257	451	1291	1003
1224	937	1258	323	1292	1004
1225	915	1259	324	1293	1034
1226	807	1260	325	1294	1013
1227	923	1261	326	1295	1008
1228	936	1262	329	1296	1031
1229	934	1263	330	1297	1030
1230	935	1264	331	1298	1037
1231	1023	1265	332	1299	1001
1232	947	1266	310	1300	1009
1233	1002	1267	316	1301	1014
1234	958	1268	317	1302	1035
1235	1006	1269	944	1303	1021
1236	930	1270	970	1304	1022
1237	955	1271	989	1305	464
1238	262	1272	230	1306	1036
1239	263	1273	486	1307	443
1240	521	1274	583	1308	97
1241	904	1275	954	1309	1042
1242	933	1276	1016	1310	1043
1243	311	1277	1011, 1°	1311	1044
1244	312	1278	1011, 2°	1312	1045
1245	313	1279	1015		
1246	314	1280	1012, 1°		
1247	315	1281	1012, 2°		
1248	318	1282	1024		

IV. *TABLEAU INDIQUANT LES NOUVELLES SITUATIONS DES INSCRIPTIONS*

Ce tableau corrige le tome VIII en cas de besoin. Les inscriptions transférées du Musée national de Phnoṃ-Peñ à la Conservation d'Aṅkor ont été systématiquement photographiées à leur arrivée à Siem-Rāp ; nous donnons donc les numéros de ces photographies, en adoptant la même règle que dans l'inventaire, c'est-à-dire que les numéros dotés d'un astérisque correspondent à des négatifs en 6×9, les autres correspondant à des négatifs en 9×12.

Numéro d'inventaire	Ancienne situation	Nouvelle situation	Numéro des photos
K. 8	MNPP 772	DCA 6811	4350
18	— 1691	— 6956	4305
24	— 4224	— 6862	
25	— 4115	— 6818	
32	— 712	— 6761	4279
39	*in situ*[1]	— 6905	4530
40	MNPP 979	— 6802	
66	— 6183	— 6858 A/B	4385+bis 4386+bis
70	— 6186	— 6861 A/B	4393/4
71	— 6184	— 6859	4377
72	— 6444	— 6819	4329
73	— 3285	— 6924	4576
76	*in situ*[2]	— 6904	
79	MNPP 6182	— 6857	4396
80	?	*in situ*[3]	
94	MNPP 3327	DCA 6933	4571
95	— 716	— 6785	4296/7
116	— 717	— 6760	4294
125	— 735	— 6783	3290
127	— 771	— 6836	4378
128	— 726	— 6757	4280
129	— 719	— 6743	3289
132	— 733	— 6812	4328
134	— 711	— 6758	4288
135	— 718	— 6784	4295
137	— 732	— 6759	
154	— 715	— 6800	4302/03
158	— 1809	— 6797	4372/73/74/75
198	*in situ*	Battambaṅ, Musée du S.R.N. nº 135	

(1) A passé quelques mois au Musée ; nº d'inventaire : 6482.
(2) A passé quelques mois au Musée ; nº d'inventaire : 6481.
(3) Stèle de Svai Chno des *I.S.C.C.*, à lire Svay Chŭo ; le point d'interrogation est un lapsus de G. Cœdès (cf. *C.*, VI, p. 3).

Numéro d'inventaire	Ancienne situation	Nouvelle situation	Numéro des photos
K. 209[1]	*in situ*	Battamban, Musée du S.R.N. n° 274	
223	MNPP 3031	DCA 6840	4381/82
280	*in situ*	— 5334	
281	*Idem*	— 6463	
283	*Idem*	— 6447	
290	*Idem*	— 6376	
300	Praḥ Pān, Aṅkor Vat	— 530	
309	*in situ*	— 6435	
362	MNPP 737	— 6835	4358/59
367	— 725	— 6742	4285
415	Musée de Brest	disparue	
416	MNPP 6185	— 6860	4395
423	— 714	— 6801	4400/01
424	— 6181	— 6856	4398/99
425	— 760	— 6837	4308
426	— 728	— 6799	4380
427	— 3460	— 6938	
432	— 721	— 6798	4281
435	— 734	— 6796	4298/99, 4300/01
444	— 6180	— 6855	4387/88/89/90
445	*in situ*	Battamban, Musée du S.R.N. n° 190	
447	MNPP 1830	DCA 6813	4351
451	(disparue)	— 5988[2]	
470	MNPP 3103	— 6746	4326
471	*in situ*	— 6587	
480	MNPP 773	— 6899	4594
481	— 736	— 6805	4306/07
484	— 3102	— 6745	3286/87
485	— 1236	— 6744	4322/23/24/25
491	— 1237	— 6804	
492	— 840	— 6916	4584
493	— 819	— 6898	4570
494	— 1897	— 6807	4402
517	— 731	— 6917	4585
525	— 1235	— 6920	4572
530	— 1232	— 6919	4588/89
531	— 1234	— 6763	
537	*in situ*	— 5745	
543	MNPP 1233	— 6764[3]	4495
548	— 1673	— 6918	3947*
549	— 1674	— 6803	4304
557	*in situ*	(4)	
558	(?)	DCA 6371	
560	MNPP 3318	— 6931 A/B	4578
562	— 1831	— 6900	
563	— 1832	— 6806	4355

(1) Dans la colonne « description », au lieu de la distribution de lignes indiquée, il faut lire : A : 26 l. ; B : 30 l. ; C : 22 l. ; D : 20 l.

(2) Piédroit Sud seulement ; le piédroit Nord semble bien avoir réellement disparu.

(3) G. Cœdès avait émis la supposition (t. VIII, sous les n^os) que cette pierre, qui provient de Praḥ Pithu comme K. 643, en était la partie inférieure ; en fait, elles ne se raccordent pas entre elles.

(4) Comme G. Cœdès l'explique dans *C.* II, p. 21, ce « fragment » est en réalité ce qui reste de la face Sud de K. 600 et ce n° K. 557 est donc en fait à supprimer.

Numéro d'inventaire	Ancienne situation	Nouvelle situation	Numéro des photos
K. 567	*in situ*	DCA 6437	
580	MNPP 3030	— 6854	4397
582	— 2039	— 6838	4376
600	— 4221	— 6786	
602	*in situ*	— 5744	
664	MNPP 2912	— 6839	4379
665	DCA 2306	*in situ*[1]	
666[2]	MNPP 2963	DCA 6814	4352/53
670	— 3379	— 6936 A/B	3953*/54*
689	— 3073	— 6841	4383/84
701	*in situ*	— 6464	
709	MNPP 3272	— 6921	4573
710	— 3280	— 6816	4354
711	— 3283	— 6922	4587
712	— 3284	— 6923	
713	*in situ*	— 6436	
719	MNPP 3286	— 6925	4586
720	— 3300	— 6926	
721	— 3301	— 6927[3]	3950
725	— 3319/3325	— 6932 A/B	
727	— 3302	— 6928	3999*
728	— 2964	— 6815	4330
733	— 3311	— 6929 A/B/C	
734	— 3312	— 6930	4577
735	— 6245	— 6952	4579
754	Siem-Rāp	— 6284	
784	MNPP 3378	— 6935	
785	— 3377	— 6934	3951*
790	— 3629	— 6843	4331
819	— 3449	— 6901	4396/4582/83
826	*in situ*	— 6434	
830	MNPP 3459	— 6937	
832	*in situ*	— 3366	
834	MNPP 3506	— 6902	4554/55/56/57
842	*in situ*	— 3861	
851	MNPP 3541	— 6939	3396*/4574/75
852	— 3542	— 6842	4371
853	— 3543	— 6808	4327
854	— 3544	— 6817	
858	— 3594	— 6941 A/G	3955* à 3961*
859	— 3595	— 6942	3962*
860	— 3596	— 6943	3963*
861	— 3597	— 6944	3964*
862	— 3598	— 6945	3965*
863	— 3599	— 6946	3966*
864	— 3600	— 6947	3967*
865	— 3601	— 6948	3997*/98*
868	— 3546	— 6940 A/B	
869	*in situ*	— 3862/63[4]	

(1) Ceci doit résulter d'une confusion : les deux pierres 2306, inventoriées maintenant sous les nos K. 1025 et 1026, ne l'avaient jamais été auparavant, semble-t-il ; K. 665 est *in situ*, à Ta Som.

(2) Ce n'est pas une dalle, comme la décrit G. Cœdès, mais un linteau.

(3) Un fragment de cette inscription (de 12 lignes) était resté au MNPP au moment où cette liste a été faite.

(4) Chacune des deux dalles a reçu un no d'inventaire : 1o = 3863 ; 2o = 3862.

Numéro d'inventaire	Ancienne situation	Nouvelle situation	Numéro des photos
K. 875	MNPP 3606	DCA 6949	4581
910	Vat Simphali	*in situ*[1]	
937	*in situ*	DCA 6365	
946 A	MNPP 4444	— 6950	3948*
946 B	— 4445	— 6951	3949*
947	*in situ*	DCA 4673	
950	MNPP (?)	?[2]	
956	MNPP 6445[3]	DCA 6903	
967	*in situ*	— 6372	
968	MNPP 6374	— 6953	4000*/01*
970	*in situ*	— 6375	
1000	Bańkok (Musée) (?)	Bańkok (Musée)	
1001	*Idem*	*Idem*	
1002	DCA 64/CA	DCA 5302	
1003	*in situ*[4]	— 6954	4580
1004	*Idem*	Sala Khet de Kandal[5]	

V. *TABLE DE CONCORDANCE ENTRE LES NUMÉROS DES INSCRIPTIONS CONSERVÉES DANS LES DIFFÉRENTS MUSÉES ET LES NUMÉROS DE LA LISTE GÉNÉRALE*

Note. — Étant donnés les changements intervenus au Dépôt de la Conservation d'Aṅkor et au Musée de Phnoṃ-Peñ, il a été jugé préférable et plus simple d'en reprendre les tableaux dans leur ensemble. On a ajouté à ces deux tableaux les listes des inscriptions conservées dans les deux musées de Battambaṅ. Il a semblé inutile de donner la liste des quelques inscriptions conservées dans divers autres musées de province, pour lesquelles on ne connait d'ailleurs pas les numéros d'inventaire. Les tables du Musée Guimet de Paris et de celui de Saigon sont sans changement, à notre connaissance.

(1) On avait en effet donné l'ordre de transporter cette inscription au Vat Simphali (cf. *BE*, XL, p. 492), mais il n'y eut pas exécution. On a photographié la pierre tout récemment *in situ*.

(2) Il est certain que cette inscription ne se trouvait pas au MNPP ; elle est probablement encore à Koṃpoṅ Trabek (cf. *C*, VI, p. 115).

(3) Par erreur, G. Cœdès avait attribué à ce piédroit deux nos d'inventaire, 6444 et 6445. Le no 6444 était l'ancien no d'inventaire au MNPP de K. 72 (et D. 3.62, son no de classement).

(4) Cette stèle est restée quelques années au MNPP, où elle était inventoriée sous le no 6450 (fichier : D. 115 et D. 1.49).

(5) C'est du moins ce qu'on nous a dit ; nous n'avons pas vérifié.

A. Dépôt de la conservation d'Aṅkor

Dépôt	Liste	Dépôt	Liste	Dépôt	Liste
89	K. 545	3436	K. 866	6464	K. 701
99	740	3450	867	6467	1035
117	1024	3722	?	6473	1034
277	538	3770	844	6508	1013
354	294	3772	845	6587	471
393	541	3773	843	6734	graffito[3]
529	578	3799	899	6742	K. 367
530	300	3806		6743	129
531	579	3807	603	6744	485
532	576	3808		6746	470
545	583	3809	905	6757	128
552	566	3810	904	6758	134
577	895	3812		6759	137
760	501	3861	842	6760	116
1066	graffito	3862	869, 2°	6761	32
1098	K. 821	3863	869, 1°	6763	531
1137	243 A	4030	812	6764	543
1138	242	4184	643	6783	125
1139	243 B	4401	930	6784	135
1146	279	4427	933	6785	95
1196	606	4673	947	6786	600
1205	605	4772	955	6796	435
1885	614	4819	958	6797	158
1899	752	5302	1002	6798	432
1951	732	5334	280	6799	426
2306[1]	1025	5419	1019	6800	154
	1026	5420	1006	6801	423
2383[2]	729	5463	1020	6802	40
2432	777	5744	602	6803	549
2515	486	5745	537	6804	491
2549	694	5988	451	6805	481
2587	t'ai	6284	754	6806	563
2608	289	6365	937	6807	494
2775	777	6371	558	6808	853
3069	717	6372	967	6811	8
3070	684	6375	970	6812	132
3074	799	6376	290	6813	447
3101	808	6377	1027	6814	666
3106	813	6434	826	6815	728
3110	532	6435	309	6816	710
3111	489	6436	713	6817	854
3328	777	6437	567	6818	25
3366	832	6447	283	6819	72
3431	t'ai	6463	281	6835	362

(1) 2306 correspond, sur le tableau du tome VIII, à K. 665. Cependant, il semble bien que K. 665 soit *in situ*. On a donc porté à l'inventaire les inscriptions se trouvant sur les deux blocs inventoriés au DCA sous le n° 2306. Cf. p. 26, n. 3.

(2) Il s'agit d'un fragment de cette inscription, le reste est à Hanoi.

(3) Il en existe une photographie, n° 3132*.

Dépôt	Liste	Dépôt	Liste	Dépôt	Liste
6836	K. 127	6904	K. 76	6936 A/B	K. 670
6837	425	6905	39	6937	830
6838	582	6910	1044	6938	427
6839	664	6916	492	6939	851
6840	223	6917	517	6940 A/B	868
6841	689	6918	548	6941 A/G	858
6842	852	6919	530	6942	859
6843	790	6920	525	6943	860
6854	580	6921	709	6944	861
6855	444	6922	711	6945	862
6856	424	6923	712	6946	863
6857	79	6924	73	6947	864
6858 A/B	66	6925	719	6948	865
6859	71	6926	720	6949	875
6960	416	6927	721	6950	946/A
6861 A/B	70	6928	727	6951	946/B
6862	24	6929 A/C	733	6952	735
6898	493	6930	734	6953	968
6899	480	6931 A/B	560	6954	1003
6900	562	6932 A/B	725	6955	1045
6901	819	6933	94	6956	18
6902	834	6934	785		
6903	956	6935	784		

B. Musée national de Phnoṃ-Peñ

Note. — Toutes les inscriptions qui devaient quitter le Musée national l'ont fait ; il n'y reste plus maintenant que les stèles dites « historiées » ou les inscriptions dont le support présente un intérêt artistique ou archéologique autre qu'épigraphique. Le tableau qu'on donne ici est donc en principe définitif, sauf nouvelles acquisitions, évidemment.

a) Stèles :

Classement nouveau	Classement ancien	Numéro d'inventaire au Musée	Numéro de l'inscription
D. 1.3	D. 19	720	K. 91
9	25	770	449
10	33	1229	534[1]
12	30	1354	520
15	49	2086	214
21	60	3174	693
22	61	3254	702
32	83	3540	850
38	103	4951	940[2]
D. 2.1	34	1230	(3)

(1) Photo E.F.E.O. n° 4282.
(2) Photos E.F.E.O. n^{os} 4283 et 4284.
(3) Stèle arabe du Phnoṃ Bakheṅ.

b) Autres objets :

Classement nouveau inscription	Classement nouveau objet	Classement ancien objet	Numéro d'inventaire au Musée	Numéro de l'inscription
D. 4.1	C. 11. 1	D. 27	739	K. 474
2	F. 522.14	F. 509	6040	418
3	B. 10.19	B. 336	3334	755
D. 4.4	B. 19. 2	B. 377	3637	K. 888
5	B. 41.16	C. 203	4006	75
6	C. 12. 4	C. 94	1864	544
7	C. 12.11	C. 133	3055	529
8	C. 13. 3	C. 154	3180	698
10	C. 20.14	C. 364	6279	761
11	C. 23. 2	C. 320	9514	942
12	C. 24. 2	C. 304	4938	898
13	C. 24. 3	C. 321	5515	941
14	E/ I.70.27	E. 838	3480	847
15	E/II.10. 6	E. 672	2909	779
16	E/II.40.23	E. 782	3348	943
17	E/II. 3. 6		1140	1018

C. Musées de Battambaṅ

a) Musée du Vat Po Vāl :

K. 230	K. 881
730	945
744	989
751	993
795	

b) Musée du Saṅkum Rāstra Niyum :

Inventaire n° 135	K. 198
n° 190	445
n° 274	209

VI. *INDEX ALPHABÉTIQUE DE LA LISTE GÉNÉRALE (SUPPLÉMENT)*

LE BAIN DANS LE GANGE - SA SIGNIFICATION

PAR

PIERRE AMADO

Le but principal du pèlerinage au Gange est de se baigner dans le fleuve sacré en un point particulièrement bénéfique. L'observateur profane qui, en quelque point des rives du Gange, regarde les fidèles se baigner, est toujours très déconcerté. Non seulement il ne saisira pas, évidemment, le sens du rituel qui constitue un langage incompréhensible à celui qui n'en connaît ni les termes ni la structure, mais il lui sera pratiquement impossible d'apercevoir un ordre dans le cérémonial suivi, qui paraît différent d'un fidèle à l'autre, aussi bien par les gestes accomplis que par leur nombre, leur répétition, leur durée, la durée de la cérémonie tout entière.

Il est vrai, comme le disait Darwin, que « le bon observateur est avant tout un bon théoricien ». Malheureusement celui qui aura étudié les textes qui décrivent — et prescrivent — le rituel du bain, et du bain dans le Gange en particulier, ne sera guère moins embarrassé devant la réalité des faits : non seulement il étudie des textes anciens pour observer des faits présents, mais encore les prescriptions diffèrent selon les textes ; de plus, bien rares sont les fidèles qui se conforment rigoureusement à ces prescriptions, lesquelles jouent généralement le rôle d'un plan ou d'une « conduite » qu'on interprètera selon sa nature et ses dispositions du moment, ainsi que selon les circonstances et la conjoncture astrale (saison, mois, jour de la semaine, moment de la journée)[1]. Par ailleurs, les textes des *dharmaśāstra* ont en vue les brahmanes — parfois les trois castes supérieures (dvija) — et ne traitent des autres qu'occasionnellement. Or, ces « autres » représentent, on l'oublie trop souvent, plus de 75 % de la population hindoue, et le pèlerinage — *tīrtha-yātrā* ou *tīrtha-caryā* — est prescrit à tous *(sādhāraṇa*

(1) Un peu comme le musicien, tout en développant son *rāga* suivant un ordre rigoureux et des règles très strictes, jouit d'une large liberté d'improvisation, dont le choix du rythme *(tāla)* fait partie.

ou *sāmānya-dharma)* — sans distinction de catégorie ou de stade de la vie *(caturvarṇa* et *caturāśrama)*[1] — et même les intouchables n'en sont pas exclus[2].

Nous avons cherché, dans la diversité et la multiplicité des rites prescrits et des rites observés, à isoler et à définir ceux qui constituent proprement le bain et à tenter de comprendre leur signification.

* * *

Nous nous baignons pour nous laver, c'est-à-dire pour être propres. Mais nous ne devons pas oublier que cette coutume est très récente dans nos contrées. Cela explique que les voyageurs européens des siècles passés, frappés en Inde par une coutume qui leur était étrangère, l'ont presque tous relatée dans leurs récits[3], sans lui trouver d'autre explication que religieuse. On se souvient que le Père de Nobili, installé en 1606 à Madurai, au sud de l'Inde, fut accusé de paganisme par ses confrères parce qu'il se baignait chaque jour. De son côté, le Père Fernandes s'était fermement préservé d'une telle contamination en se gardant bien de prendre un seul bain pendant 30 années de séjour dans cette même ville.

Si le bain n'est pas nécessairement, en Inde, une habitude religieuse, il n'en est pas moins vrai que les textes ne manquent pas, dès le *Veda*, qui affirment que les eaux ne lavent pas seulement physiquement mais sont purificatrices *(punānāḥ)*[4], sont pareilles à l'ambroisie *(amṛta)*[5] ou sont l'ambroisie même[6]. Les invocations aux eaux qui purifient et réconfortent y sont fréquentes[7] et les points d'eau sacrés *(tīrtha)* « ont été depuis la fin de l'époque védique le lieu de vastes migrations temporaires »[8], pèlerinages dont le but est de se purifier dans une eau sacrée particulièrement bénéfique du point de vue religieux. Le *Varāha Purāṇa* affirme qu'il existe six cents millions de *tīrtha*[9], et les *Purāṇa* décriront à l'envi les avantages que l'on y gagne — bonheur dans ce monde et délivrance dans l'autre.

S'il est vrai que l'Hindou se baigne pour être purifié, il n'en est pas moins vrai qu'il se baigne aussi, comme nous, pour se laver et pour le plaisir que donne le bain, particulièrement dans un pays chaud. Mais l'image quasi-mythique que nous avons de l'Inde, et qui remonte à notre passé ancestral, conditionne notre observation et nous fait voir ablutions rituelles et bain sacré là où il n'y a souvent que toilette mati-

(1) V. par exemple *Viṣṇu-dharmasūtra*, II, 16-17 ; *Viṣṇu-dharmottara*, II, 80, 1-4 ; *Vāmaṇa Purāṇa*, 36, 78-79.

(2) *Smṛti-candrikā*, Mysore 1921, I, pp. 121-122 ; *Kṛtya-Kalpataru*, Baroda 1942, p. 169 ; *Śuddhi-Kaumudī*, Bibl. Ind., p. 323, etc. V. Kane, *Hist. of Dharmaśāstra*, tome IV, Poona 1953, pp. 332 et 569-570.

(3) Par ex. : — Marco Polo (1292), — Ralph Fitch (1583-1591), — Wm Fintch (1606-1611), — Ed. Terry (1616-1619), — Tom Coryate (vers 1620), — Schouten (1664), — Tavernier (1665), — Bernier (1666), — Lullier (1703), etc.

(4) *Ṛg Veda*, VII, 49.1.

(5) *Śatapatha Brāhmaṇa*, I, 9.3.7 ; XI, 5.4.5.

(6) *Ibid.*, IV, 4.3.15.

(7) *Ṛg Veda*, X, 9, 1-8 ; I, 23, 19 sqq ; *Atharva Veda*, II, 3, 8.

(8) L. Renou : *Anthologie sanskrite*, Paris 1947, p. 155.

(9) 60 *crores*, c'est-à-dire une infinité. *Varāha Purāṇa*, 159, 6-7.

nale, bain de propreté ou plaisir du rafraîchissement. Sans doute même, cette attitude a-t-elle agi sur le comportement de l'informateur indien, qui fournit volontiers la réponse qu'on lui suggère ou que, du moins, l'on attend de lui, et qui, du reste, est souvent influencé par l'image idéale que l'occident a donné de sa civilisation. S'il ne faut pas oublier non plus qu'entre *nettoyer* et *purifier* il existe une étroite relation qui apparaît aussi dans les textes décrivant la toilette et les rites de purification[1], il importe néanmoins de distinguer nettement les deux opérations.

Les textes[2] et l'observation des faits concordent *grosso modo* sur les différentes opérations de la toilette du matin. Après s'être levé de bonne heure (en principe juste avant le soleil) et avoir, éventuellement, récité un texte sacré (fût-il très bref), la première chose à faire est de satisfaire aux besoins de la nature ; après quoi, on se nettoie avec de l'eau, ou avec de la terre et de l'eau, puis on fait sa toilette : on se lave avec de l'eau ou de la terre et de l'eau, ou du savon[3]. Cette opération peut avoir lieu dans l'eau — dans une mare ou un étang par exemple, ce qui est l'habitude au village ; c'est donc pour nous « un bain » ; mais ce n'est pas du tout le bain de purification[4]. Puis on se rince la bouche et on boit une gorgée d'eau ; enfin on se lave les dents[5].

C'est alors seulement — lorsque l'on est propre — qu'on pourra prendre le bain *(snāna)* du matin. Le bain quotidien du matin, avec immersion du corps entier y compris la tête, est, en principe, obligatoire *(nitya)* pour tous[6]. Le bain de la mi-journée et, quelquefois, le bain du soir sont prescrits pour certains. En tout cas, nul ne peut célébrer le culte *(pūjā)* ou même offrir des libations *(tarpaṇa)* ou simplement pratiquer certains *japa* (répétition à voix basse de *mantra*, formules sacrées), s'il ne s'est pas purifié par un bain *(snāna)*[7]; et c'est là le point important, qui permet de saisir, nous le verrons, la véritable signification de cette cérémonie.

Car il s'agit bien d'un ensemble de rites que nous tâcherons de décrire, en prenant pour exemple un cérémonial relativement simple[8] et en nous efforçant de comprendre l'esprit à travers la lettre.

(1) *Śucitva, śauca, dhāvana* signifient propreté et aussi pureté.

(2) D'innombrables prescriptions et interdictions concernant les gestes les plus simples de la propreté quotidienne *(āhnika śauca)* sont énoncées et discutées dans de nombreux traités de *Dharma*. Mis à part quelques principes généraux, découlant du bon sens, la pratique habituelle les ignore.

(3) Certains orthodoxes y sont encore opposés ; on vend même, aujourd'hui, des sortes de savonnettes à base de terre, compromis entre tradition et modernisme.

(4) Que l'on appelle *snāna*.

(5) *Dantadhāvana*. On se sert habituellement, du moins dans le nord, d'un petit morceau de branche d'arbre à sève astringente, généralement de *nīm (melia indica)*; l'opération est longue et minutieuse et se termine souvent par un râclage de la langue, au moyen du bâtonnet clivé dans son épaisseur.

(6) *Baudhāyana-dharma-sūtra*, II, 4, 4 ; *Manu-smṛti*, II, 176 ; IV, 82 ; *Dakṣa-smṛti*, II, 47.

(7) *Śaṅkha-saṃhitā*, VIII, 2 ; *Dakṣa-smṛti*, II, 9.

(8) Mais on trouve dans divers traités et *purāṇa* de nombreuses descriptions compliquées. (Cf. Kane, *History of Dharmaśāstra* II-1, Poona 1941, pp. 658-669 ; L. Renou, *Anthologie sanskrite*, Paris 1947, pp. 154-155, d'après le *Matsya Purāṇa*, CII). Par exemple, les *śaṅkha-smṛti* (VIII, 1-11) comme l'*Agni Purāṇa* (155, 3-4) décrivent six sortes de bains correspondant à des circonstances différentes. Le bain dans un point d'eau ou fleuve sacré effectué lors d'un pélerinage s'appelle *kriyā-snāna*, bain d'accomplissement rituel.

Notons d'abord qu'il n'y a guère de différence entre la cérémonie du bain dans le Gange et celle du bain dans une mare, dans un étang, ou dans un autre fleuve ou rivière, pour la simple raison que toute eau qui sert à se baigner a été préalablement investie de la présence du Gange et des six autres fleuves sacrés de l'Inde, dès lors qu'a été prononcé sur elle l'un des *mantra*[1] par lequel le fidèle invoque les rivières Gaṅgā, Yamunā, Godāvarī, Sarasvatī, Narmadā, Sindhu, Kāverī, pour qu'elles se manifestent toutes dans l'eau destinée à le purifier. Ce *mantra* n'est généralement pas prononcé — on le conçoit aisément — sur l'eau du Gange, présent des dieux, qui est l'eau par excellence, l'eau originelle à la pureté incomparable[2].

Le cérémonial[3]

1. Le fidèle se tient debout sur le *ghāṭ* au bord du Gange et, sans nécessairement avoir invoqué la présence des sept rivières en étendant sa main sur l'eau, il prononce le mantra de *Gaṅgā*[4].

2. De préférence tenant en main un brin d'herbe sacrée *kuśa*, il s'en aspergera en prononçant les *mantra* appropriés[5], accomplissant ainsi une lustration *(mārjana)*, qui est une sorte de pré-purification extérieure par l'eau sacrée.

3. Il accomplit l'*ācamana* qui consiste, disant mentalement *Oṃ Gaṅgā*, ou simplement *Gaṅgā*, à boire dans le creux de sa main droite, en faisant couler l'eau à la base du pouce vers le poignet — endroit appelé précisément *brāhmatīrtha*, « point d'eau sacré de *Brahma* »[6]. Les *dvija*, accompliront trois fois le geste en prononçant les *mantra* prescrits[7] ; les autres et les femmes, une seule fois. Ainsi l'eau du Gange a purifié

(1) Si *Ṛg Veda*, X, 75, 5 (qui invoque, — après Gaṅgā, Yamunā, Sarasvatī, — huit autres rivières) est le plus ancien de tous, il faut noter que le nom des rivières invoquées a varié au cours des siècles et diffère selon les régions ; *Gaṅgā* y figure néanmoins toujours à la première place.

(2) *Viṣṇu Dharmasūtra*, LXIV, 17 spécifie que, pour le bain, l'eau stagnante est plus pure que l'eau tirée dans un pot ; l'eau de source, plus pure que l'eau stagnante, l'eau de rivière plus pure que l'eau de source (...) et l'eau du Gange est la plus pure de toutes.

(3) Dans la description qui suit, les paragraphes 5, 6, 7 se réfèrent à des rites relativement moins pratiqués.

(4) Le *mantra* fondamental *(mūlamantra)* est d'après le *Padma Purāṇa*, *Sṛṣṭikhaṇḍa*, LX, 64-65. *Oṃ namo Gaṅgāyai viśvarūpiṇyai nārāyaṇyai namo namaḥ* (*Oṃ* je me prosterne devant *Gaṅgā* qui prend toutes les formes, devant *Nārāyaṇī*).

(5) Les fidèles appartenant aux 3 catégories supérieures qui ont accès à l'initiation, les *dvija*, peuvent seuls prononcer des *mantra* védiques. Pendant la lustration, ils prononcent en particulier celui-ci : *āpo hí ṣṭhá...* (*Ṛg Veda*, X, 9, 1-3) « Vous les Eaux qui réconfortez, apportez-nous la force, la grandeur, la joie, la vision ! A votre suc très bénéfique faites-nous part ici, telles des mères consentantes ! Oui, nous servirons celui vers la maison de qui vous nous incitez, vous, les Eaux, qui nous engendrez » (traduction J. Varenne, *Le Veda*, Verviers 1967, p. 170).

(6) Ou simplement « eau sacrée de Brahma », le terme *tīrtha* pouvant désigner aussi, simplement, toute eau sacrée.

(7) Par exemple, *Oṃ Keśavāya namaḥ*, suivi de deux autres *mantra* analogues, où *Nārāyaṇa* et *Mādhava* — deux autres formes de *Viṣṇu* — remplacent *Nārāyaṇa*.

l'intérieur du corps. Puis, de sa main droite, le fidèle touchera ses yeux, ses oreilles, son nez, son cœur et le sommet de sa tête[1] en prononçant d'autres *mantra.*

4. Il fera alors la salutation au soleil *(sūryanamaskāra)* ; tourné vers lui, les mains jointes devant son visage, il prononcera un *mantra* approprié[2] et se courbera en avant le plus bas possible ; puis, prenant dans les paumes de ses deux mains jointes tournées vers le haut *(āñjali)* de l'eau du Gange, il en fera offrande au soleil, en la laissant couler du bout de ses doigts *(deva-tīrtha)* et en prononçant les *mantra* appropriés[3].

5. Ensuite, salutation aux quatre points cardinaux avec un *mantra* pour chaque direction. Il commence par l'est, puis se tourne vers le sud *(pradakṣiṇā)*, etc. La signification de ces *mantra* indique qu'il s'agit plutôt d'une sorte d'invocation : le fidèle, en disant mentalement chaque *mantra*, a pour but de se mettre en harmonie — ou d'entrer en rapport — avec les êtres qui résident dans les quatre directions de l'espace ; à l'est, les *deva* (les dieux), au sud, les *guru* (les parents, les professeurs et les maîtres spirituels) à l'ouest les *ṛṣi* (les sages), au nord les *pitaraḥ* ou *pitṛ* (les « pères », les mânes des ancêtres).

6. Le fidèle pratiquera parfois le *prāṇāyāma* (exercice de rétention et d'étirement du souffle pendant la récitation muette d'un *mantra*) assis rituellement face au soleil.

7. Les *dvija* répèteront le *mantra* de leur initiation *(gāyatrī)*[4].

8. Puis on lit — ou récite — un texte religieux approprié à la caste, à la famille, à la lignée.

9. Enfin, le fidèle est prêt à prendre le bain *(snāna).* Il entre dans l'eau jusqu'au nombril, jusqu'à l'estomac, ou jusqu'au cœur. Tourné, en principe, vers la source, ou plutôt vers l'amont, afin d'accueillir le courant (ou, en règle générale, vers l'est), il garde un instant les mains jointes devant le front (plus exactement, entre le cœur et les yeux), puis il va, en prononçant un *mantra,* plier ses genoux, conservant la colonne vertébrale bien droite, et s'enfoncer dans l'eau jusqu'à ce que le sommet de sa tête soit entièrement couvert. Il se redressera, reprendra son souffle et accomplira trois fois le même rite en prononçant trois *mantra* différents. Tous les textes et toutes les observations concordent sur un point : il y a une triple immersion. Le rite du bain proprement dit pourra se prolonger longtemps, comporter de nombreux *mantra*[5]

(1) Ou bien les lèvres, les narines, les oreilles, les yeux, le nombril, les mains, le cœur, la tête, le coude.

(2) Les brahmanes prononcent généralement *Ṛg Veda,* I, 22, 17 *(idaṃ viṣṇur...).*

(3) Une pratique courante consiste à répéter le geste douze fois en prononçant successivement un des douze noms du soleil (*Mitra, Ravi, Sūrya,* etc.) servant de centre au *mantra* (*oṃ Mitrāya namaḥ,* etc.).

(4) *Ṛg Veda,* III, 62, 10 : « Puissions-nous posséder cet éclat désirable du dieu *Savitṛ,* de sorte qu'il incite nos pensées ! » (trad. L. Renou, *L'Inde Classique,* I, p. 566).

(5) Par exemple : « *ápo asmán...* » (*Ṛg Veda,* X, 17, 10), « *má nas toké tánaye...* » (*Ṛg V.,* I, 114, 8), « *imam me Varuṇa...* » (*Vājasaneya Saṁhitā,* 21, 1-4).

plusieurs fois répétés, des récitations de textes sacrés[1], le fidèle pourra boire rituellement plusieurs gorgées *(ācamana)*, accomplir diverses lustrations *(mārjana)*, s'immerger encore — portant le nombre des immersions à cinq ou à sept — et accomplir encore trois immersions pour lui-même et trois autres pour chacun de ceux en lieu et place de qui il désire se baigner aussi ; il n'en demeure pas moins que l'efficacité du bain, le résultat auquel on aspire, s'obtient par la triple immersion. Lors des grands pélerinages aux *tīrtha* du Gange (par exemple à la dernière *Kumbh Melā* de Prayag, où, le 21 janvier 1966, sept millions de pèlerins se sont baignés entre 2 heures du matin et midi au confluent sacré du Gange et de la Yamouna), il n'est pas laissé à chacun le temps d'accomplir des rites longs et compliqués : en fait, on se contente de la triple immersion, accompagnée ou non de *mantra*. La proportion de *dvija* n'y est certes pas supérieure aux 25 % que ceux-ci représentent dans la population hindoue. La grande majorité des pèlerins est constituée par des paysans qui ne connaissent pas les traités de *dharma* ou les manuels de culte *(paddhati)*. *Gaṅgā* est pour ce paysan le fleuve fécondant, qui répand la fertilité sur la terre où il peine ; elle est dispensatrice de prospérité *(sukha-dā)*, elle est *la mère (Gaṅgā-mātā)*, la déesse mère *(devī)*, mais, en même temps, elle confère la délivrance *(mokṣa-dā)*. C'est à ses eaux que, depuis des temps immémoriaux ont été remises les cendres de ses ancêtres, afin qu'ils soient à jamais délivrés. Pour lui, *Gaṅgā* descend des cieux, sortant du pied de *Viṣṇu*, et *Śiva* a bien voulu la recevoir sur sa tête pour l'offrir aux hommes. Elle est la grâce divine qui coule sur terre sous une forme tangible. La seule invocation qu'il profèrera sera un cri du cœur, exprimant toute sa dévotion et sa foi ancestrales : « *jaya Gaṅgā māīkī, jaya* » « gloire à notre mère *Gaṅgā !* » ; et il s'immergera trois fois dans le fleuve en pliant les genoux et accomplira autant de triples immersions qu'il le voudra, en lieu et place de ceux dont il prononcera mentalement le nom. Tous s'accordent à reconnaître que son bain est aussi efficace que celui du plus ritualiste des *paṇḍit*. Pourquoi ?

Symbolisme des Eaux

Le fait que la littérature védique, puis épique et puranique, considère, nous l'avons vu, les Eaux comme purificatrices et régénératrices, n'est pas spécifique de la tradition indienne. Il semble bien que les symboles dont sont chargées les Eaux (l'eau est le seul d'entre les quatre — ou cinq — éléments que l'on mette au pluriel) soient « archétypaux et universels »[2]. « Principe de l'indifférentiel et du rituel, fondement de toute manifestation cosmique, réceptacle de tous les germes, les Eaux symbolisent la substance primordiale dont naissent toutes les formes

(1) En particulier les 2 premiers versets de l'Hymne *Aghamarṣaṇa* (*Ṛg V.*, X, 190) (cf. L. Renou, *Hymnes spéculatifs du Veda*, Paris 1956, p. 137).

(2) Eliade (M.), *Traité d'Histoire des Religions*, Paris 1949, p. 175.

et dans lesquelles elles reviennent par régression ou par cataclysme »[1]. Or ce symbolisme est encore très vivant — ou plutôt c'est encore une réalité vécue — dans l'Inde d'aujourd'hui. Par exemple, dans la célébration du culte *(pūjā)* si l'on ne dispose pas de l'une des offrandes à présenter à la divinité, on peut la remplacer par de l'eau, et, de proche en proche et à la limite, l'eau peut remplacer toutes les offrandes[2]. C'est que les Eaux symbolisent la totalité des virtualités. Les représentations de la cosmogonie aquatique sont encore très fréquentes dans l'Inde d'aujourd'hui. Nombreuses sont les images représentant *Nārāyaṇa-Viṣṇu*, qui repose dans les replis du serpent[3] *Ananta* (« non-déterminé ») lequel flotte sur l'océan originel[4] ; dans l'indifférentiation de la nuit cosmique, il rêve les cycles à venir ; de son nombril sort un lotus — la fleur qui naît dans l'eau, *abja* — au cœur duquel naît Brahma, appelé lui-même également *abja* ou parfois *abjaja*, né du lotus. Et Brahma, le Créateur, va manifester l'univers. Dans la plupart des versions[5] d'un autre mythe, c'est par le barattage de l'océan de la non-existence appelé mer de lait — car les Eaux sont mères de toutes choses[6] —, que sera manifestée enfin la liqueur d'immortalité *(amṛta)*, quintessence de l'eau[7]. Une autre représentation encore bien vivante, elle aussi, montre la troisième incarnation *(avatār)* de Viṣṇu, *Varāha*, immense sanglier, qui va chercher la Terre *(bhū)* au fond des eaux du déluge, afin que commence un cycle cosmique nouveau. Car les Eaux ne sont pas seulement à l'origine de la création ; étant elles-mêmes sans forme, elles dissolvent toutes les formes, elles les désintègrent. Et, de ce fait, ce qui sort à nouveau des Eaux, prend une nouvelle forme, est recréé, régénéré.

Ainsi l'immersion dans l'eau est l'abolition de toute forme, l'abolition de l'« histoire », l'abolition de la manifestation, la régression dans le préformel, de même que chaque âge *(kalpa)* se termine par la dissolution, l'anéantissement *(pralaya)* cosmique dans l'eau, matrice universelle.

Complètement plongé dans l'eau, l'homme devient eau, il est un avec le *Brahman sans forme* des philosophes *vedantin*. C'EST EN CE SENS QU'IL Y A PURIFICATION ET RÉGÉNÉRATION.

Or, dans la tradition hindoue, *Gaṅgā* est la plus sacrée des rivières. Elle est la première citée dans la fameuse *Nadīstuti*, l'hymne aux rivières

(1) *Ibid.*, p. 168.

(2) V. *Bhagavad-Gītā*, IX, 26. V. *infra*, p. 206, note 4.

(3) Le serpent *(nāga)* est lui-même symbole de l'eau.

(4) On trouvait déjà dans le *Veda:* « Au commencement, les Eaux, l'Océan existaient seuls » (*Śatapatha-Brāhmaṇa* XI, 1, 6, 1 ; trad. J. Varenne : *Mythes et légendes extraits des Brāhmaṇa*, Paris 1967, p. 21).

(5) P. ex. *Viṣṇu Purāṇa*, I, 9 ; *Matsya Purāṇa*, CCXLIX, 13-38, *Bhāgavata Purāṇa*, *Harivaṃśa*, etc. la version transcrite dans le *Mahābhārata*, I, 17 sqq. se prête plus difficilement à cette interprétation.

(6) Dès le *Veda*, les fleuves sont assimilés à la mère et au lait nourricier ; par exemple : « De tous les liens, un à un, ô roi, délivre-nous ici, ô Varuṇa, parce que nous avons dit : les eaux sont les vaches » (*Atharva Veda*, 7, 83, 2). V. aussi *Ṛg Veda* V, 85, 4 ; *Ṛg Veda* III, 33, 1, 3, 12.

(7) *L'amṛta* est contenu dans un vase *(kumbha)* que l'on retrouvera dans le thème du grand pèlerinage du Gange, *Kumbha Melā*.

du *Ṛg Veda*[1]. Dans la *Bhagavad Gītā*, *Kṛṣṇa* déclare : « parmi les rivières, je suis *Jāhnavī (Gaṅgā)*[2] ». Descendue du ciel où résident les Eaux, jaillie du gros orteil de *Viṣṇu-Nārāyaṇa* (et, d'après une étymologie traditionnelle significative, les Eaux — *nārā* — ont été son premier véhicule — *ayana* —), elle a apporté la vie et la fécondité à la terre desséchée ; ainsi est-elle, comme le dit un *mantra*, *Sā hi dharmaḥ dravaḥ svayam*, la norme universelle cosmique qui coule. Le fait que l'eau soit la substance primordiale est lié à « la notion qu'elle est, dispensée par la régularité de la norme, la condition de la vie »[3]. Déjà le *Veda* disait : « les Eaux, c'est la loi ; c'est pourquoi, quand les Eaux viennent dans ce monde, tout est en accord avec la loi »[4]. Prendre un bain dans le Gange, c'est aussi se mettre en accord, en harmonie, avec la norme cosmique.

De plus, si *Gaṅgā* jaillit du pied de *Viṣṇu*, c'est *Śiva* qui accepta de la recevoir dans ses cheveux[5] pour amortir la violence de sa chute sur la terre, et l'adoration que l'on porte à *Gaṅgā* est partagée par les Viṣṇouites et les Çivaites de l'Inde entière. Le fleuve sacré mène à la demeure de *Śiva*, comme à celle de *Viṣṇu*. *Gaṅgā* est *arūpa*, sans forme, et, en présence de *Gaṅgā*, il n'y a plus de particularismes ni de sectes ; les castes se côtoient et l'intouchabilité n'a pas cours. *Gaṇgā* purifie tous ceux qui se baignent en elle. Descendant du ciel où elle est non-manifestée et non-déterminée, se jetant dans l'océan où elle est non-manifestée et non-déterminée, le contact avec sa substance dissout les formes et transmute la nature de celui qui a foi en elle.

S'il ne semble pas difficile de comprendre (sinon de vivre) comment l'immersion dans le Gange, en suggérant l'identification avec la substance primordiale sans forme, purifie et régénère, il reste à voir quel est le sens du rituel, en tant que schème directeur.

Le sens du rituel

1. — *La triple immersion.*

Le fidèle qui ne s'embarrasse pas de rites compliqués se plonge trois fois dans le Gange comme ont toujours fait ses ancêtres. Cela lui

(1) *Ṛg Veda*, X, 75, 5. C'est la seule fois pourtant que *Gaṅgā* est citée dans le *Ṛg Veda*, alors que *Sindhu* et *Sarasvatī* y sont fréquemment invoquées.

(2) *Bhag.-Gītā*, X, 31.

(3) Filliozat (J.), Article *Dharma* in *Encycl. Universalis*, tome V, Paris 1969, p. 521, col. 3.

(4) *Śatapatha-Brāhmaṇa*, XI, 1, 6, 24, trad. L. Renou, *Anthologie Sanskrite*, p. 44. Il est significatif que l'année, marquant le retour régulier de la mousson, puisse être appelée *abda*, celle qui donne l'eau. De même *varṣa* signifie « pluie » et « année ». Il existe une liaison évidente entre pluie, mousson, crue du fleuve et luxuriance de la végétation.

(5) L'un de ses noms est *Gaṅgādhara* « celui qui porte le Gange ». Notons au passage qu'il est aussi appelé *Candraśekhara*, « celui qui a la lune dans ses cheveux ». L'ensemble *eau-lune-femme*, « circuit anthropomorphique de fécondité » (Eliade, *op. cit.*, p. 169), se trouve également symbolisé en *Gaṅgā*. Par ailleurs, le bain dans le Gange est lié à la lune, les deux jours les plus fastes pour le réaliser étant ceux de la nouvelle lune *(āmāvāsya)* et de la pleine lune *(pūrṇimā)*.

paraît tout naturel. Il est d'ailleurs habitué à considérer que « l'Univers va par trois ». Il y a trois mondes *(triloka)*[1] et *Gaṅgā* s'avance sur le triple chemin *(tripathagāminī)*; nos angoisses et nos détresses proviennent de trois sources[2] et, pour les apaiser, il appelle par trois fois la paix *(śānti, śānti, śānti)*. Sans doute, pour lui, la triple immersion apaise cette triple angoisse.

Le fidèle qui accomplit des rites apparemment compliqués pour celui qui n'en connaît pas le sens, parle, par ses gestes, un langage cohérent et, dans sa triple immersion, il vit la dissolution de son être formel : en se plongeant la première fois, il prononcera un *mantra* par lequel il tend à abandonner son corps physique *(sthūla śarīra)*; à la deuxième immersion il dira mentalement un *mantra* par lequel il tend à abandonner son corps subtil *(sūkṣma)* et à la troisième immersion, il aura dans sa conscience le son d'un *bīja*[3], et il aura en vue l'abandon de son corps causal *(kāraṇa)*. Il « expire » donc dans l'eau, s'efforçant de « vivre sa mort », sa réintégration dans le monde indifférencié de la pré-existence[4]. En sortant du Gange, il reprendra ses « trois corps », régénéré par cette mort qu'il aura vécue[5]. De son côté, le *vedāntin* par exemple, assimilera les trois corps aux trois états — veille, rêve, sommeil profond — et aspirera à se trouver immergé dans le *brahman* sans forme. D'autres vivront différemment cette désintégration : par des attitudes mentales et des *mantra* appropriés, ils tendront à mettre successivement en résonance les cinq éléments qui les constituent avec les cinq éléments qui, selon eux, ont leur origine dans le Gange et qui constituent l'Univers, se désintégrant ainsi et retournant à l'informel.

2. — *Les libations.*

C'est seulement après s'être immergé trois fois dans le Gange, après le bain[6], que le fidèle va pouvoir accomplir les rites des libations *(tarpaṇa)*[7] aux ancêtres. Ces rites font même, en vérité, partie intégrante *(aṅga)* du rituel du bain[8] et sont accomplis après la triple

(1) *bhūrloka*, la terre; *bhuvarloka*, l'atmosphère; *svarloka*, le ciel.

(2) *adhyātma*, celles qui proviennent de nous, *adhibhūta*, du monde extérieur, *adhideva*, des divinités.

(3) Littéralement : « germe »; syllabe ésotérique et symbolique, qui figure généralement à l'intérieur d'un *mantra*, dont elle constitue en partie la force efficace, mais qui peut aussi être employée seule ou jointe à d'autres *bīja*.

(4) De même, le bain dans le Gange que le novice prend à l'aube avant de recevoir la consécration de moine a pour but de lui faire vivre sa mort « mondaine ». C'est en vertu du même symbole que, au Bengale en particulier, l'on remet au Gange les statues des divinités que l'on a vénérées lors de leurs fêtes annuelles. Elles avaient été modelées à cette occasion dans de l'argile du Gange, et la présence de la divinité avait été invoquée en elles; la divinité avait « pris forme ». Après les fêtes, la statue, remise au Gange, s'y dissout, perd sa forme et la divinité redevient non-manifestée.

(5) Certains, d'ailleurs, avant de sortir du fleuve, se plongent à nouveau trois fois, prononçant les *mantra* dans l'ordre inverse, et reprenant ainsi successivement les trois formes qu'ils avaient abandonnées lors de leur première triple immersion.

(6) *Dakṣa-smṛti* II, 9; *Śaṅkha-saṃhitā*, VIII, 2.

(7) Litt. « satisfaction, satiété ».

(8) C'est ainsi, par exemple, qu'ils sont décrits dans le *Snāna-sūtra* de *Kātyāyana* *(3e Kaṇḍikā)* (qui figure à la fin du *Pāraskara-gṛhya-sūtra*) traitant précisément du rituel du bain *(snāna)*.

immersion *(snānāṅga tarpaṇa)*. Les libations sont offertes aux dieux *(deva)*, aux sages (*ṛṣi*, littéralement « voyants ») puis aux « Pères » *(pitṛ)*, les *pitaraḥ* étant, dans le *Veda*, ceux des morts qui n'avaient pas gagné le ciel et qu'on nourrissait d'offrandes, afin, dit-on, d'amener leur âme à devenir bienveillante et secourable. Ce sacrifice aux Pères *(pitṛyajṇā)*, déjà mentionné dans le *Ṛg Veda*[1] et que la plupart des *Purāṇa* décrivent abondamment, consiste à offrir aux Mânes — ou, plus exactement, à mettre à leur disposition — de la nourriture[2]. Cette tradition s'est conservée jusqu'à nos jours dans les rites funéraires *(śrāddha)*, au cours desquels des boulettes de riz *(piṇḍa)* sont offertes aux Mânes. Mais les *lois de Manou*[3] prévoyaient déjà que le rite funéraire quotidien pouvait — en cas de force majeure — être remplacé par une simple libation d'eau adressée aux Mânes après le bain, cette libation *(tarpaṇa)* étant, d'ailleurs, l'offrande qui leur est propre[4]. Cependant la nourriture et l'eau ont une nature et une fonction essentiellement différentes[5] : offrir l'eau aux Mânes, c'est apaiser leur soif[6], laquelle exprime leur angoisse de ne pas être complètement délivrés, leur aspiration à l'extinction définitive. L'eau abolit les angoisses en dissolvant le reste des formes de condition humaine que le défunt peut avoir conservé. C'est bien là, sans doute, ce que signifie l'immersion du cadavre dans le Gange, en particulier à Bénarès, avant la crémation, ou l'aspersion des restes du bûcher crématoire et des cendres du mort avant leur remise au Gange ; c'est ce qu'exprime aussi la croyance qu'un homme demeure au ciel aussi longtemps que ses os restent dans les eaux du Gange. C'est là, sans doute, aussi le sens de la « purification » par *Gaṅgā* des restes des 60.000 fils du roi Sagar — transformés en cendres par un regard du sage Kapila, qu'ils avaient irrévérencieusement tiré de sa méditation. On sait que c'est précisément l'origine légendaire de la descente de *Gaṅgā* sur la terre, obtenue grâce à l'ascèse et aux pénitences du roi Baghīratha, petit-fils de Sagar[7].

(1) X, 16.10.

(2) La *Manu-smṛti* (III, 239-275) citent en détail tous les mets qui peuvent leur être offerts. Le *Viṣṇu Purāṇa* (III, XVI), par exemple, fait de même.

(3) *Manu-smṛti* III, 283.

(4) *Ibid.*, III, 70. Cette fois encore, on peut voir que l'eau peut tout remplacer mais est irremplaçable ; ainsi en est-il, également, dans les jeûnes rituels. En tout cas, l'offrande de l'eau est un acte encore considéré en Inde comme particulièrement bénéfique et procurant des mérites *(puṇya)* à celui qui l'accomplit soit directement, soit grâce à des fondations pieuses que l'on subventionne. Cette considération joue sans doute un rôle dans l'accomplissement des *tarpaṇa*.

(5) Il y a, de même, une différence essentielle entre la pratique des sacrifices tellement prônée jusqu'à la fin de l'époque védique, et le pèlerinage aux *tīrtha*, où le bain dans l'eau sacrée, efficace en soi, ne nécessite ni rites compliqués ni même la présence d'un brâhmane. Les *māhātmya* — dissertations « à la gloire » des différents *tīrtha* — comportent de nombreuses formules, de caractère quelque peu publicitaire parfois, qui soulignent cette différence en mettant en parallèle deux méthodes hétérogènes. Par exemple : « l'homme qui se baigne au confluent du Gange et de la Yamounâ obtient (le bénéfice de) dix sacrifices du cheval et, en outre, délivre sa lignée ». (*Mahābhārata, Vana-parvan*, LXXXII, 31).

(6) La « soif des morts » est une expression que l'on retrouve dans bien des civilisations. Cf. Eliade (M.), *op. cit.*, p. 176.

(7) V. p. ex. *Mahābhārata, Vanaparvan*, 108-109 ; *Rāmāyaṇa*, I, 38-44.

Les rites des *tarpaṇa* peuvent, comme ceux du bain, être très élaborés ; les traités de rituel domestique *(gṛhyasūtra)* divergent d'ailleurs assez largement sur les conditions dans lesquelles les libations doivent être accomplies, sur leurs rites et les *mantra* qui les accompagnent, ainsi que sur le nombre et les noms des dieux, sages et ancêtres auxquels elles sont offertes[1]. Là encore notre propos n'étant pas d'étudier les différents rites mais de tâcher de comprendre la signification de la libation elle-même, nous décrivons un cérémonial courant, relativement simple.

Le fidèle, debout dans le Gange où il vient de s'immerger prend de l'eau[2] dans ses deux mains jointes, paumes tournées vers le haut *(añjali)*[3], les élève parfois jusqu'au front[4] et, généralement courbé en avant, récitant le *mantra* approprié, la laisse couler dans le fleuve. Suivant que la libation est faite aux dieux, aux sages ou aux Mânes, l'eau coule au bout des doigts *(daivatīrtha)*, entre les doigts — ou entre les deux auriculaires — *(ṛṣitīrtha)* ou à la base de l'index *(pitryatīrtha)*. Offrant les libations aux dieux, le fidèle est tourné vers l'est, — celui qui est deux fois né *(dvija)* porte alors le cordon brahmanique sur l'épaule gauche, sa position habituelle ; offrant les libations aux sages, il se tourne vers le nord[5], (le *dvija* portera le cordon autour du cou), aux Mânes, vers le sud (le cordon sur l'épaule droite), tenant en mains — en principe — un brin replié d'herbe *kuśa* et des graines de sésame *(tila)*[6]. En principe on offre une libation pour chacun des dieux et des sages, et trois libations pour chacun des *pitṛ ;* mais le nombre des dieux, des sages, des entités (les sacrifices, la tradition, le ciel, la terre, les crépuscules, les montagnes, les champs, etc.) et des ancêtres à qui l'on peut faire cette offrande est très variable suivant les textes[7] et le nombre de libations possibles est, en fait, indéfini pour ne pas dire illimité. Il suffit, en définitive, de prononcer le nom et, pour les Mânes, la lignée[8] de celui à qui l'on offre la libation. En fait, le fidèle se contente souvent d'une triple libation accompagnée d'un *mantra* exprimant le souhait que « l'univers entier, depuis Brahma jusqu'au

(1) V. p. ex. *Somaśambhupaddhati*, éd. et trad. Brunner-Lachaux (H.) ; I. F. I. Pondichéry 1963, pp. 60-67. *Āśvalāyana Gṛhyasūtra*, III, 4, 1-5. *Baudhāyana Dharmasūtra*, II, 5, pp. 184 sqq. *Śāṅkhyāyana Gṛhyasūtra*, IV, 9. *Bhāradvāja Gṛhyasūtra*, III, 9-11. *Matsyapurāṇa*, CII, 14-21 (V. trad. L. Renou, in *Anthologie sanskrite*, p. 155). Cf. Kane (P. V.) *op. cit.* T. II, 1, p. 693.

(2) S'agissant d'eau du Gange, il ne prononcera pas le *mantra* « purificateur » habituellement utilisé.

(3) Fréquemment aussi, en particulier à Bénarès, il se sert d'un vase de métal — cuivre, argent ou même or. Mais le vase ne doit pas être en terre.

(4) Plus exactement, entre le nombril et le haut des yeux.

(5) On notera que le sens de rotation est, ici, inverse de celui indiqué p. 201 *(pradakṣiṇā)*.

(6) « Sésame : présent obligatoirement dans tout rituel concernant les ancêtres » (Brunner-Lachaux, *op. cit.*, p. 62, n. 4). Mais Shastri (D. N.) *Origin and development of the rituals of Ancestor Worship in India* (Calcutta 1963) indique, en citant également d'autres offrandes possibles, qu'aucune n'est vraiment indispensable, le *mantra* seul étant obligatoire — ce que confirme l'observation.

(7) V. *supra*, note 1.

(8) On trouve déjà dans le *Veda :* « ... ils laissent couler cette eau en disant : un tel, de tel et tel clan, de telle et telle famille, cette eau est pour toi » (*Āśvalāyana Gṛhyasūtra*, IV, 1, 5 — Trad. Varenne, *op. cit.*, p. 482).

brin d'herbe ait la satiété ». C'est qu'il cherche à établir une relation avec les dieux, les sages, l'univers entier par l'intermédiaire de sa lignée, de ses Pères, « assimilés aux dieux, sous réserve qu'ils ont besoin des hommes pour subsister en leur qualité de Pères »[1]. Il est, pour notre propos, intéressant de noter que le fidèle dont le père est vivant n'a pas à accomplir de libations aux Mânes ; c'est à son père qu'il appartient de les accomplir, et lui-même, descendance et « esprit », en bénéficiera, ou plutôt y aura part. Néanmoins, en pèlerinage au Gange particulièrement, après avoir fait trois offrandes d'eau pour les dieux et trois pour les sages, il pourra remplacer les offrandes aux Mânes par une libation à *Prajāpati*[2], le Créateur, père de toute créature — ce qui, évidemment, le relie à la lignée originelle[3]. Cet attachement à la lignée qui demeure très vivant en Inde, le *Veda* le mentionnait déjà : « si l'on désire une descendance, c'est bien parce que l'on naît débiteur des Mânes : c'est donc pour eux que l'on agit, de telle sorte que leur descendance soit continue, ininterrompue »[4]. On peut sans doute aller jusqu'à dire que se sentir dans la lignée ininterrompue, se sentir relié aux ancêtres — qui, à la limite sont des dieux — c'est vivre l'unité du Temps, c'est verser le passé dans le présent pour abolir la durée ; c'est, en quelque sorte, vivre l'Éternité dans l'instant — ce qui peut se dire « être un avec *brahman* », ou vivre l'identité d'*ātman* et *brahman*.

Le fidèle qui, par son immersion dans le Gange, s'est réintégré un instant à l'unité primordiale, est, de ce fait « en condition » pour offrir l'eau sans forme qui contient toutes les formes aux « trois mondes », à l'univers entier « depuis Brahman jusqu'au brin d'herbe » et pour tâcher d'en saisir (sinon d'en vivre) l'unité. Ses « pères » auxquels il se sent naturellement uni (et il ne cesse d'entretenir ce sentiment), lui serviront d'intermédiaires, et c'est sans doute non seulement pour se gagner des mérites *(puṇya)*, mais aussi pour abolir ce qui, en eux, fait encore obstacle à leur intégration à l'Univers sans formes et sans attributs, qu'il les baigne dans l'eau de ses libations. Certes le dévôt qui, dans le Gange, accomplit les rites des *tarpaṇa*, peut bien chercher seulement à s'acquérir des mérites : son geste a néanmoins une signification plus profonde et on ne saurait nier que nombreux sont ceux qui en vivent intérieurement — avec plus ou moins d'intensité — le contenu.

3. — *Les trois gorgées d'eau pure.*

Après les libations, le fidèle va de nouveau effectuer l'*ācamana* en buvant une ou trois gorgées d'eau, suivant les rites déjà décrits[5]. De la sorte, il abolit les traces de l'acte précédent marqué de l'impureté inhérente à tout ce qui touche aux morts et peut entreprendre avec un

(1) Renou (L.), *L'Inde classique*, t. I, p. 583, n° 1198.

(2) Kane (P. V.), *op. cit.*, tome IV, p. 592, note.

(3) Sans doute Prajāpati est-il ici considéré également comme le témoin et le garant qui pourra disposer comme bon lui semble de l'offrande remise à sa discrétion.

(4) *Śatapatha-brāhmaṇa*, I, 7, 2, 4. Trad. J. Varenne : *Mythes et légendes extraits des Brāhmaṇa*, Paris 1967, p. 86 et p. 183, note 1.

(5) V. *supra*, p. 200.

être neuf un nouveau rite. Par ailleurs, les trois *mantra* qui accompagnent les trois gorgées indiquent, de l'une à l'autre, une élévation du niveau de conscience. Ainsi, l'*ācamana*, partie intégrante du bain, complète l'action de la triple immersion, le fidèle étant baigné d'eau à l'intérieur comme à l'extérieur. C'est sans doute ce qu'exprimait déjà le *Veda* : « bois de l'eau, lui ordonne-t-il à nouveau. Or les Eaux sont ambroisie. Il lui ordonne donc, en réalité, de boire de l'ambroisie ; et par là il l'entoure d'ambroisie, des deux côtés »[1]. C'est sans doute aussi la signification de la gorgée d'eau du Gange que l'on fait boire au mourant ou que l'on fait couler entre les lèvres du mort, rite qui se pratique aujourd'hui encore dans l'Inde entière, dans presque toutes les familles hindoues, pour ne pas dire dans toutes.

Vertus de l'eau du Gange

La gorgée d'eau du Gange, donnée au mourant pour faciliter sa dissolution — ou sa résolution — dans l'Univers sans formes, est souvent comprise comme l'ultime tentative pour administrer au malade un remède miracle afin de le sauver de la mort physique. Et cette interprétation va de soi. On comprend aisément comment l'eau du Gange, l'eau originelle qui délivre de la durée, du devenir universel et de la corruption qu'il implique devient, dans la conscience populaire, l'eau qui guérit des maladies, l'eau médicinale par excellence. Selon le même processus, l'eau du Gange, symbole de la pureté originelle — celle qui précède toute création — va être considérée comme « bactériologiquement pure ». Les documents contemporains abondent[2] qui font état de prétendues analyses et expériences effectuées par des « savants occidentaux » confirmant « scientifiquement » cette allégation ; d'ailleurs, bien rares sont les hindous qui interrogés sur ce point, ne fournissent pas une réponse entachée de fausse rationalisation. La confusion entre la pureté bactériologique et la pureté que nous avons tentée de définir est sans doute significative et elle relève de facteurs psychologiques qu'il n'est pas dans notre propos d'étudier ici. En tous cas, ce « transfert »

(1) *Śatapatha-Brāhmaṇa*, XI, 5, 4. Trad. Varenne, *op. cit.*, p. 73.

(2) Par exemple Sivananda (Swami) : *Mother Ganges* (Rishikesh 1949, 2e éd. 1962). P. V. : « Laboratory tests have conclusively proved (...) germicidal water of the Ganges is rich in such minerals that purify as well as nourish the human body. »

P. 7 : « The water of the Ganges is *extremely pure and sanctifying* (c'est moi qui souligne). No germs can flourish in it. This has been tested by various scientists in the laboratory. Rich in minerals, this water cures almost all kinds of diseases. The Ganges is saturated with antiseptic minerals. Even in the West, doctors prescribe Ganges water... » (Il n'est pas sans intérêt de noter que l'auteur était médecin).

Tripathi (R. P.) : *Puranõ mẽ Gaṅgā* (Prayāg 1952) (en hindi), p. 1 : « la coutume toujours en vigueur qui consiste à verser de l'eau du Gange dans la bouche d'un mourant est interprétée par beaucoup comme un moyen de lui assurer le ciel. Mais en vérité, si cette coutume s'est généralisée, c'est à cause du pouvoir miraculeux qu'a l'eau du Gange de réveiller la conscience et la vitalité. Des médecins occidentaux ont démontré, par des expériences et des recherches, etc.) ».

Sharma (R. K.) : *Water of Gaṅgā (as scientists see)* (Hardwar 3e éd. 1966). Cette brochure, publiée par le Secrétaire général (lui-même médecin) de la *Gaṅgā Sabhā*, contient à chaque page des assertions de ce genre.

ne semble pas être mentionné dans les textes anciens ou même puraniques[1].

Ainsi l'on passe aisément de l'idée du Gange qui désintègre toutes formes et régénère, à celle du Gange considéré comme eau médicinale et de la pureté métaphysique à la pureté bactériologique ; il ne paraît guère plus difficile de saisir le passage de la notion d'eau « purificatrice » à celle d'eau qui lave et nettoie.

Les blanchisseurs *(dhobī)* de Bénarès, qui lavent dans le Gange et étendent le linge sur les *ghāṭ* qui leur sont réservés, considèrent tout naturellement qu'il n'est pas de meilleure eau pour leur métier. Et comment, en effet, une eau capable de dissoudre l'« impureté » inhérente à la condition de manifesté, ne dissoudrait-elle pas les souillures, qui sont aussi des traces d'impureté ? D'ailleurs il est recommandé de revêtir pour le culte un vêtement qui a été trempé dans l'eau du Gange — et de ce fait purifié et lavé — puis séché à l'air. C'est pourquoi sans doute, bien que plusieurs textes proscrivent précisément cette pratique, nombreux sont les fidèles — particulièrement à Bénarès — qui se lavent dans le Gange même avant leur bain de purification, au lieu d'arriver au fleuve déjà lavés en signe de respect. Nous retrouvons donc ici cette étroite relation sémantique que nous avons signalée entre « nettoyer » et « purifier »[2].

État de pureté et *DARŚANA*

En tout état de cause, c'est seulement après le bain proprement dit, suivi des *tarpaṇa* et *ācamana* — qui le complètent en aidant le fidèle à se sentir partie intégrante de l'univers — que celui-ci peut enfin entreprendre les rites de la *saṃdhyā*[3] ou simplement de la *pūjā*. Ces

(1) L'affirmation que l'eau du Gange ne s'altère pas en vieillissant semble même avoir été énoncée avec plus de réserve qu'aujourd'hui : « l'eau de la Sarasvatī devient « vieille » *(jīrṇa*, hindi : *bāsi)* en trois mois, l'eau de la Yamunā en 7 mois, l'eau de la Narmadā en 10 mois, l'eau de Gaṅgā en un an ». (*Nāradīya Purāṇa* IV, 40, d'après *Puraṇõ mẽ Gaṅgā, op. cit.* note précédente, p. 210).

Par contre, les récits de divers voyageurs témoignent que la confusion ne date pas d'aujourd'hui. Tavernier, par exemple (*Voyages en Turquie, en Perse et aux Indes*, tome IV, Amsterdam, 1665) écrivait : « ... les idolâtres croyant que les eaux de cette rivière (le Gange) ont une vertu particulière en s'y lavant de les nettoyer de leurs souillures... » (édition de 1724, p. 144).

« La principale raison pour laquelle ils font si grand cas de cette eau du Gange est qu'elle ne se corrompt jamais et qu'il ne s'y engendre aucune vermine ; mais je ne sais s'il faut croire ce qu'ils disent, vu la quantité de corps que l'on jette à toute heure dans le Gange. » (*Ibid.*, p. 148-149).

« Comme nous fûmes au Gange, nous bûmes chacun un verre de vin où nous mîmes de l'eau, ce qui nous causa quelque mal de ventre ; mais nos valets qui la burent seule furent bien plus tourmentés que nous. Les Hollandais qui ont leur maison sur le bord du Gange ne boivent point de l'eau de cette rivière qu'elle ne soit bouillie ; et pour ce qui est des naturels du pays, ils y sont accoutumés de jeunesse ». (*Ibid.*, tome III, p. 98).

(2) V. *supra*, p. 199.

(3) Litt. « jonction » (de deux périodes du jour). Cet ensemble de rites, bien que d'origine védique, est prescrit aux initiés des 4 catégories *(varṇa)* et doit être accompli, en principe, aux 2 crépuscules et au milieu du jour. Il comprend au moins une méditation et une *pūjā* — même très brèves.

rites, en effet, se situent sur un autre plan, puisqu'ils impliquent, d'une certaine façon, une rencontre et un dialogue avec la divinité, — rencontre qui ne pourrait avoir lieu sans que le fidèle y ait été préparé par ce bain dans l'informel, le non qualifié, destiné à faire de lui un être neuf, débarrassé des obstacles qui empêchent la relation avec le divin. C'est dans ces conditions seulement qu'elle pourra se réaliser, d'abord sur le plan physique, puis sur le plan subtil, enfin sur le plan causal — aspects différents d'une donnée immédiate unique. Puis le fidèle redescendra du plan causal au plan subtil et au plan physique, afin de reprendre le cours habituel de sa vie quotidienne. Lors des pèlerinages au Gange, peu de pèlerins accomplissent une *pūjā*, mais tous sans exception, vont, après le bain (en prenant bien garde de ne toucher personne, afin de ne pas perdre l'état de pureté), à l'un des nombreux petits temples ou autels dressés sur les bords du fleuve, s'incliner devant l'image de la divinité en prononçant un *mantra* ou une invocation, sûrs de se trouver dans les meilleures conditions possibles pour avoir la « vision » *(darśana)* de la divinité, pour avoir une rencontre avec elle. Tel est, pour le pèlerin, le sens du bain dans le Gange.

Nous sommes loin de l'expression couramment employée : « le Gange qui purifie de tous les péchés » — expression que les Indiens eux-mêmes emploient fréquemment en anglais, tant il est vrai que, dans les sciences humaines, l'observateur agit sur l'observé. Le bain dans le Gange n'enlève pas les « péchés » ; ce terme ne saurait traduire proprement *pāpa* ni *agha*, qui couvrent « toutes les erreurs, fautes, taches, souillures d'origine variable qui rendent l'individu intérieurement impur, donc inapte à accomplir un rite religieux »[1]. Cette notion est liée à celle de *ṛta* et de *dharma*, la Loi du Bon Ordre, Ordonnance et Norme qui fondent et maintiennent l'Univers. *Pāpa*, comme *agha*, implique que l'action ainsi qualifiée n'est pas conforme à cette Norme, a rompu l'Ordonnance : le *dharma* a été transgressé. L'hymne *Aghamarṣaṇa* récité — obligatoirement selon certains — pendant le bain se réfère précisément à cette Norme[2] à laquelle l'eau est intimement liée[3]. Le bain dans le Gange, en dissolvant ce qui n'est pas conforme à la Norme, réintègre dans l'état de pureté *(śuddhā vasthā)* où la séparation n'est plus sentie ; le fidèle se trouve ainsi comme l'eau d'une jarre qui se dissoudrait dans l'eau. Encore faut-il qu'il ait la foi, la confiance absolue *(śraddhā)*, car il ne s'agit ni d'un phénomène physique, mécanique ou automatique, ni même d'une croyance, mais d'une expérience d'un autre ordre. On sait la suprématie que la pensée indienne accorde à l'expérience sur tout autre modalité de la connaissance ; il s'agit là d'une expérience spirituelle absolue, ineffable et inconceptualisable, une expérience de l'Absolu sans forme et sans attribut. C'est pourquoi nombreux sont les textes[4] qui insistent sur le fait qu'il ne suffit pas de prendre un bain dans le Gange — même en

(1) Brunner-Lachaux (H.), *op. cit.*, p. 56, note 1.
(2) *Ṛtaṃ ca satyam*, etc. « L'Ordre et la Vérité... ». Cf. *supra*, p. 202, note 1.
(3) Cf. *supra*, p. 204.
(4) P. ex. : *Skanda P.*, *Kāśī-Kh.*, IV, 28-45 ; *Padma P.*, *Uttara-Kh.*, 237, 11-28 ; *Matsya P.*, XXII, 80 ; *Brahma P.*, XXV, 4-6.

accomplissant formellement tous les rites prescrits — pour être purifié. Sinon, les poissons qui passent leur vie entière dans ses eaux seraient les plus purs de tous les êtres.

Lors de la *Kumbh Melā* de Hardwar en 1962, je demandais à un maître spirituel vivant habituellement dans un *āśrama* de l'Himalaya, si le bain dans le Gange ne lui semblait pas un moyen par trop commode d'obtenir la délivrance. Il sourit et me raconta l'apologue suivant, qui se trouve sans doute dans quelque *Purāṇa* : lors d'une *Kumbh Melā* à Hardwar, *Pārvatī* posa précisément cette question à *Śiva* ; celui-ci, en guise de réponse fit le mort sur la rive du Gange et lui demanda de se lamenter en disant à qui l'interrogerait que *Śiva* avait promis de ressusciter son mari s'il était touché par quelqu'un en état de pureté *(śuddhāvasthā)* ; par contre, celui qui le toucherait sans être vraiment en état de pureté mourrait sur le champ. Ainsi fut fait. Nombreux furent les pèlerins qui questionnèrent la prétendue veuve, puis s'éloignèrent en hochant la tête. Vers le soir, un homme un peu simple[1] s'approcha, posa la même question, puis, entendant la réponse, se mit à rire tout étonné : « Et tu pleures pour cela ? Cesse de te lamenter, ma pauvre mère ! Attends-moi un instant. » Il courut vers le Gange en criant : « *Jaya Gaṅgā māīkī, jaya.* » et se plongea en suppliant *Gaṅgā* d'effacer les traces de ses *agha*, afin que cette pauvre veuve puisse retrouver son mari. Sa confiance — sa foi *(śraddhā)* — était telle qu'il sortit régénéré et courut poser sa main sur le corps qui gisait sur la rive. Celui-ci prit aussitôt la forme resplendissante de *Mahādeva* qui accorda sur-le-champ la délivrance *(mukti)* à celui qui l'avait ainsi touché[2]. En état de pureté, il a vu Dieu.

Ainsi donc il est parfaitement admis que, parmi les dizaines de millions de pèlerins qui se baignent dans le Gange, il n'y en a guère — si même il y en a — qui vivent totalement cette expérience absolue. Mais lorsque l'on regarde leur visage avant le bain et que l'on aperçoit leur regard après, force est de reconnaître que beacoup la vivent intensément, chacun selon ses moyens[3].

(1) Le maître a employé le terme *mūrkha* et a cité, à ce propos, ce dicton : *munir manute mūrkho mucyate* (« le sage réfléchit, le simple est délivré »).

(2) Dilip Kumar Roy conte le même apologue — sans référence — dans *Kumbha, India's ageless Festival*, Bombay 1955, pp. 45-48. Néanmoins « l'innocent » est remplacé par un *semi-drunken man* (« un homme à moitié ivre »).

(3) Bien que mon propos soit ici restreint à la signification du bain dans le Gange, je ne puis m'empêcher d'évoquer certains textes bibliques : « Celui qui *croira* et sera *baptisé* sera sauvé » (Marc, XVI, 16, parole du Christ ; trad. Cardinal Daniélou — c'est moi qui souligne). « En vérité, en vérité, je te le dis, si l'on ne naît pas à nouveau, on ne peut voir le royaume de Dieu (...). Si on ne nait pas d'eau et d'esprit on ne peut pas entrer dans le royaume de Dieu » (*Jean*, III, 3 et 5 — le Christ à Nicodème — Trad. H. Pernot, *Belles Lettres* 1925, p. 187). Nous avons été ensevelis avec le Christ *par le baptême dans la mort*, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts pour la gloire du Père, nous vivions aussi dans une vie nouvelle » (Rom. VI, 4 trad. J. Daniélou). « Les êtres vivants sont nés de l'eau » (Genèse, I, 20). Ou encore : « le rite baptismal chrétien comporte essentiellement deux éléments : l'eau et la formule trinitaire. Le rite d'eau consistait originairement en une immersion complète (...). Il devait être donné normalement dans une eau vive, c'est-à-dire dans une eau courante où peuvent vivre les poissons. Très tôt, le baptême a été donné sous la forme d'une triple immersion. Cela paraît lié à la mention des trois personnes divines dans la formule baptismale. » (Cardinal Daniélou, Article *Baptême*, in *Encycl. Univ.*, t. II 1968, p. 1079).

Fig. 2. — *ācamana* (p. 200 nº 3).

. — Sur le *ghāṭ*, avant le bain (p. 200 nº 1).

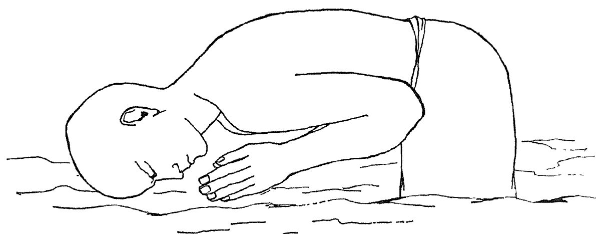


Fig. 3. — *sūryanamaskāra* (p. 201 nº 4).

PLANCHE XIII

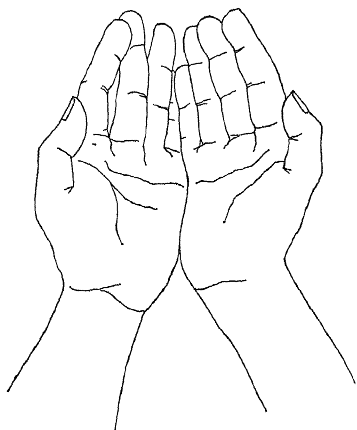


Fig. 4. — *añjali* (p. 201 n° 4).

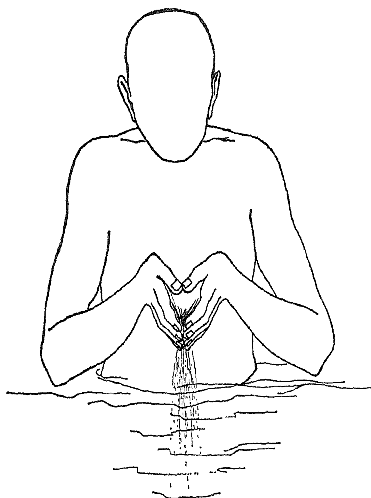


Fig. 5. — Libation aux dieux (p. 201 n° 4 et p. 207, *daivatīrtha*).

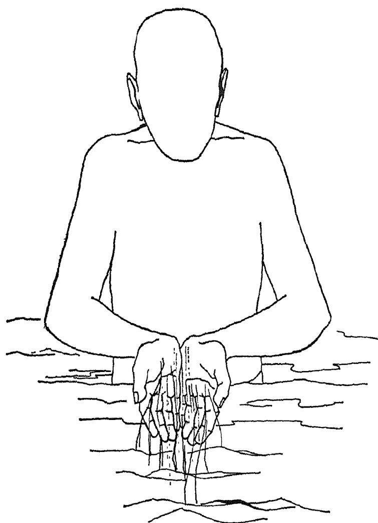


Fig. 6. — Libation aux dieux (p. 201 n° 4 et p. 207, *daivatīrtha*).

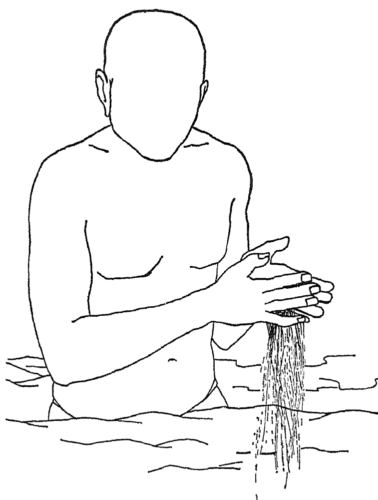


Fig. 7. — Libation aux sages (p. 207, *ṛṣitīrtha*).



Fig. 8. — Libation aux sages (p. 207, *ṛṣitīrtha*).

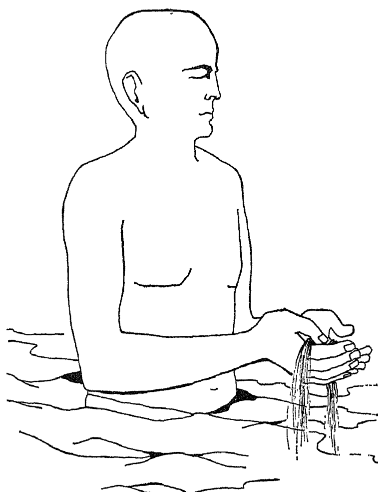


Fig. 9. — Libation aux ancêtres (p. 207, pitryatirtha).



A



B — *Cliches Marcel Ner.*

VIE SPIRITUELLE.

A, Châu Giang (province de Châu-đôc). Le Hadji MAHLI, un des maîtres réputes de l'école coranique au milieu de ses élèves. Au second plan base du minaret, au fond à gauche une aile de l'école.
B, Province de Châu-đôc. Tombeau de « Saint » musulman.



Fig. 10. — Offrande au soleil.



Fig. 11. — Māmallapuram : la descente du Gange (VIIe s.), détail.

Planche XVI



Fig. 12. — Benares.



Fig. 13. — *Kumbh Melā* de Prayāg, 1966 (V. p. 202).

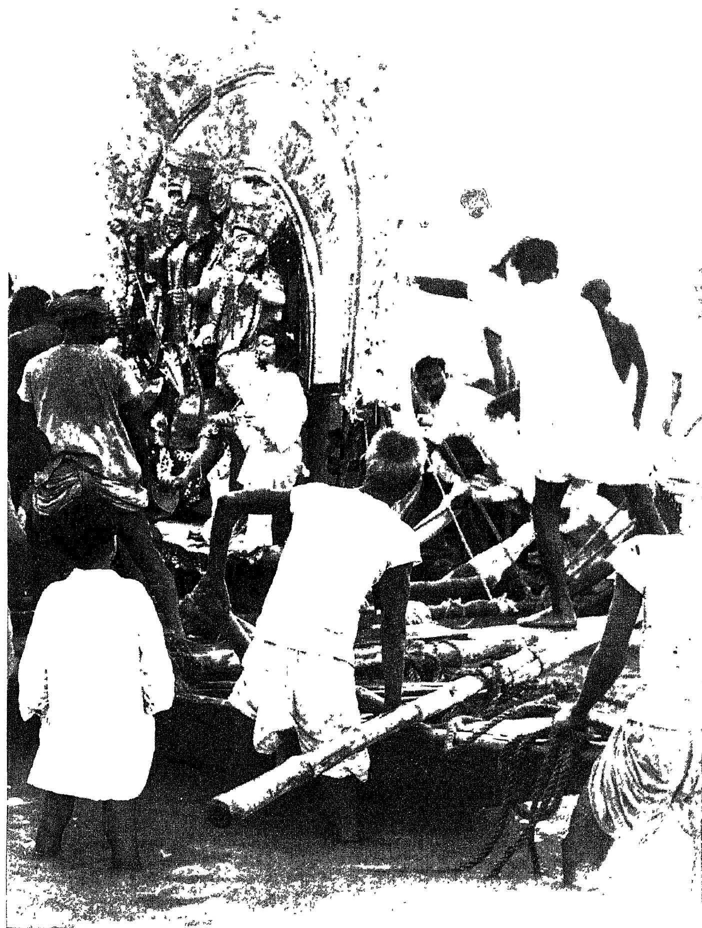


FIG. 14. — Immersion des statues de Durgā à Calcutta (V. p. 203).

Le « VOIAGE à LA CHINE » de 1721

PAR

R. SIMON

La bibliothèque du Museum d'Histoire Naturelle de Paris possède au numéro 581 de ses manuscrits un « *Voiage à La Chine, De France dans la frégatte La Danaé* ». Ce texte fut édité, en modernisant ou corrigeant l'orthographe[1], dans le *Bulletin de la Section de géographie, Comité des travaux historiques et scientifiques*, t. XXXII, 1917 (Paris, Imprimerie nationale), sous le titre suivant : « *Voyage à la Chine au XVIIIe siècle, du P. Pierre d'Incarville, publié avec des notes par M. Henri Cordier, Membre de l'Institut* ».

Une notice de deux pages relative au P. d'Incarville précède le récit. Né le 21 août 1706, entré au noviciat de la Compagnie de Jésus le 7 septembre 1727, à Québec de 1730 à 1739, puis envoyé en Chine, il arriva en sa nouvelle mission le 10 octobre 1740 : tel est le *curriculum vitae* du P. d'Incarville que nous propose Henri Cordier lui-même. On s'étonne de ce que l'auteur de la *Bibliotheca sinica*, et de tant d'autres travaux relatifs à l'Extrême-Orient, ait commis cette méprise quant au rédacteur de ce « *Voiage* », alors que la première ligne du texte en donne la date précise : « Le septième de mars 1721, à 6 heures du matin, nous avons levez l'ancre, appareillé et sortis de la rade de Port-Louis par un bon petit vent. » En mars 1721, Pierre d'Incarville n'avait pas encore quinze ans. Son propre récit, autographe et non encore publié, commence ainsi : « Nous partîmes de l'Orient, port de la Compagnie des Indes, le 19e janvier 1740. » Il faut donc chercher un autre auteur que lui pour le voyage de 1721. Tel est l'objet de cette note.

Nous avons de cette traversée plusieurs descriptions : celle-ci, une lettre du P. Antoine Gaubil, du 15 octobre 1722, publiée de façon assez fautive dans la *Revue française de l'étranger et des colonies*, tome XVII, 1er avril 1893, par A-A. F. (Fauvel), et une lettre de P. Jean-Charles Jacques, à l'Abbé Raphaelis, 1er novembre 1722, imprimée dans les

(1) En lisant aussi : vidé, pour ridé.

Lettres Édifiantes et curieuses (Mérigot, 1781, tome 19, p. 234-245). Quelques notes dans les *Observations* du P. Souciet (1729), s'ajoutent à ces documents.

Certains attribuent ce *Voiage* au P. Antoine Gaubil ; effectivement, le P. Gaubil partit en Chine avec le P. Jean-Charles Jacques, sur *La Danaé*, le 7 mars 1721.

Les missionnaires envoyés aux Indes et en Chine étaient formés aux disciplines scientifiques et devaient, outre leurs fonctions apostoliques, s'appliquer à faire des observations pour « *la perfection des arts et des sciences et l'exactitude de la géographie* ». Ainsi s'exprime le « *brevet de mathématicien* » délivré le 17 mars 1721 aux P. P. Gaubil et Jacques par le roi de France. L'activité des missionnaires de divers Ordres ou Compagnies employés par l'empereur de Chine répond exactement à ces directives.

Dès la première page du « *Voiage* » sont précisément indiquées la situation du vaisseau, tel jour à telle heure, les variations de l'aiguille aimantée, les îles rencontrées, les constellations aperçues, dont la Croix du Sud, qui est la plus proche du Pôle. La faune marine tient une grande place en ces notes, par exemple : des bandes de marsouins viennent pirouetter autour du navire ; quelques-uns sont harponnés ; c'est l'occasion de les décrire et d'examiner l'intérieur de leur corps « qui ressemble en tout à celui du porc », dents tranchantes, poumons, foie, rate, mamelles. Malgré poumons et mamelles, l'auteur du récit nomme le marsouin « poisson ». « Sa chair est fort rouge, coriasse et d'un goût sauvage[1] ».

La description du requin, précise et complète, est d'un naturaliste, qui n'hésite pas à considérer de près l'anatomie de l'animal : « J'en ai ouvert un qui avait 6 pieds de long et 3 de circonférence, qui n'est pas de la plus grande race »... « J'ay trouvé dans le ventre d'une femelle de ces animaux sept petits envelopés de leurs membranes, qui vécurent jusqu'au lendemain dans de l'eau ; ils furent mangés. » Les requins sont toujours accompagnés de plusieurs petits poissons « fort beaux à la vue et qui les guident partout ; on les appelle à ce sujet pilotes ». Les poissons volants, menacés à la fois par les oiseaux et les gros poissons, ont bien de la peine à échapper à leurs ennemis. Deux croquis des poissons volants figurent sur la double planche qui accompagne ce récit, avec ceux du requin, du marsouin, des oiseaux des mers : frégate, damié, paille en cû, précisément décrits et dessinés. Nous ne nous y arrêterons pas davantage.

Le 28 mars on passe le Cap de Bonne-Espérance, le 25 juin on découvre l'île Maurice, puis l'île de Bourbon, où le vaisseau fait escale, ce qui donne à notre auteur l'occasion d'une description complète de l'île, de ses habitants (des blancs et leurs esclaves noirs), du climat, des productions, etc. Les maladies spéciales au pays sont elles aussi énumérées. Dix pages du récit (sur 40) sont ainsi consacrées à cette île

(1) P. Gaubil : *Correspondance de Pékin*, Droz, Genève, page 21 : « ... dans le ventre des femelles nous avons trouvé des petits ».

de Bourbon où le vaisseau fait relâche pendant deux semaines. Les nombreux malades du navire sont débarqués, dont une soixantaine atteints du scorbut, « ne pouvant remuer ni bras ni jambes ». Vigoureusement soignés, ils se rétablissent en huit jours. On quitte Saint-Denis le 8 juillet pour mouiller à une portée de canon de Saint-Paul. Ces ports n'ont pas de défenses ; peu avant l'arrivée de *La Danaé*, deux navires forbans avaient pris à Saint-Denis un vaisseau portugais sur lequel se trouvaient le vice-roi des Indes et l'archevêque de Goa, et à Saint-Paul un navire ostendais, « qui venait des Indes richement chargé[1] ».

Départ de l'île de Bourbon le 10 juillet 1721 ; on arrive en vue de Java le 23 août ; le détroit est passé le 25, « à la faveur d'un bon vent » ; celui de Banca est franchi le 29 ; on voit Poulo Timon le 3 septembre et le 7 Poulo Condor qu'on cherchait en vain, et où l'on ne peut aborder que le 22, et mettre les passagers à terre le 23.

Suit la description détaillée (pages 18 à 30 du manuscrit) des îles réunies sous cette même dénomination, à « 8° 47' 1/2 de latitude septentrionale, et à 15 lieues au sud de la rivière de Camboje ». La grande île est la seule qui soit habitée. Les végétaux sont l'objet d'une attention particulière ; la description de l'arbre appelé « muscade mâle » (p. 22) est extrêmement précise, et le fait d'un « scientifique ». Entre autres curiosités de Poulo-Condor, on remarque l'écureuil volant, sept sortes de lézards dont le lézard chantant et le lézard volant, décrits eux aussi avec minutie et dessinés par le narrateur[2].

La Danaé doit demeurer à Poulo-Condor jusqu'au 1er juin 1722 ; un vent favorable dirige alors le vaisseau vers Canton où il arrive le 24 et mouille à trois lieues de la ville, à Wampou. Il passe à la vue de Macao, l'île des Portugais, et remonte la rivière de Canton, au milieu de plaines bien arrosées, annonçant « un pays délicieux ».

L'auteur termine le récit du voyage par ces lignes : « Depuis France jusqu'ici, nous avons toujours eu le bonheur de n'être que peu contrariés par les mauvais têms ; notre navire est bon et se comporte fort bien à la mer. Du Port-Louis jusqu'ici, par la route que nous avons faits nous comptons avoir traversés sept mille lieues de mer, mais non pas sans beaucoup de détour que nous avons été tenus de faire. »

Cependant, le manuscrit ne se termine pas ici. Les pages 32 à 40 comportent des considérations sur l'empire de la Chine, soit par ouï-dire à l'arrivée à Canton (le 26 juin), soit plus tard, l'auteur étant parvenu lui-même à Pékin ou ailleurs, et parlant de ce qu'il a vu et appris : costume, genre de vie, classes sociales, maladies et médecins, religions, etc. Ce n'est pas cette partie du manuscrit qui pourra nous

(1) Le P. Gaubil : « Le jour de Quasimodo de l'an 1721, ils prirent un vaisseau portugais et un ostendais qui étaient à l'ancre à une portée de fusil et qui allaient à Lisbonne. Le comte d'Eryceyra, vice-roi des Indes, et l'archevêque faisaient le voyage. Les forbans laissèrent sur l'île les religieux, les gens inutiles, l'archevêque et le vice-roi qu'ils ont ruiné, après lui avoir témoigné beaucoup d'estime pour sa bravoure ». *Correspondance de Pékin*, Droz, Genève, 1970, p. 22.

(2) Dessins de l'écureuil volant et du lézard volant sur les planches jointes au récit.

fournir de quoi identifier son auteur, ce qu'il dit se trouvant aussi dans les documents contemporains et les lettres des missionnaires parvenues en Europe.

« Il faut sçavoir qu'il y a ici[1] des Mrs du Séminaire de Saint-Sulpice de Paris, de ceux de la Mission Etrangère, de ceux de la Propaganda fide, et des moines dominicains, franciscains et austres, et surtout Mrs de la Société qui sont en grand nombre et dans les grâces de l'Empereur » ... « Les missionnaires sont vêtus ici comme des nobles chinois, ils se font porter en chaise et ceux qui sont au service de l'empereur ne marchent jamais qu'accompagnés d'un grand nombre d'hommes qui sont à leur service ; cela enflerait le cœur des hommes du commun. »

Tel est le récit, attribué au P. d'Incarville, puis au P. Gaubil. Voyons donc les textes parallèles pour y relever, si possible, ressemblances ou différences.

*
* *

En la lettre du P. Gaubil datée du 15 octobre 1722, les circonstances du voyage sont évidemment les mêmes que celles du manuscrit, puisqu'il s'agit de la même traversée. Notons que le P. Gaubil relève souvent et soigneusement en longitude et latitude la situation du navire ou des îles rencontrées, la direction des vents et la déclinaison de l'aiguille aimantée ; il semble plus préoccupé de notions astronomiques et physiques que l'auteur du précédent récit, qui paraît plus naturaliste et même géographe que le P. Gaubil. Il ne faut pas oublier cependant qu'au début du XVIII^e^ siècle les disciplines scientifiques n'étaient pas compartimentées comme elles le sont de nos jours[2]. On doit donc considérer ces différences de notations comme une tendance plutôt que comme une différenciation fondamentale, l'un et l'autre des voyageurs pouvant s'intéresser aux mêmes aspects des objets qu'ils rencontrent. Le P. Gaubil note la phosphorescence de la mer (que ne signale pas le premier récit), et en devine la cause : « ... Je vis très souvent une grande lumière dans le sillage du vaisseau, j'aurais pu lire les titres des livres par la nuit la plus obscure ; si j'avais eu un microscope, j'aurais examiné l'eau de ces mers, j'y aurais infailliblement découvert des corps hétérogènes qui causent cette lumière, qui est plus grande à mesure que le temps fraîchit ou que la mer est plus agitée. » Les deux voyageurs se plaisent à voir la lutte des poissons volants, à la fois contre les oiseaux qui fondent sur eux, et contre les poissons qui les poursuivent dans l'eau et sautent même hors de la mer pour les atteindre ; ils notent ces combats presque avec les mêmes mots.

(1) *Ici* doit signifier : *à Pékin*, vu la fin de la phrase : dans les grâces de l'empereur.

(2) Les missionnaires devaient travailler, selon leur brevet, à la « perfection des arts et des sciences », ainsi qu'à la géographie, l'histoire, l'astronomie ; le P. Parrenin, linguiste, interprète officiel pour le chinois et le tartare, faisait, devant les mandarins, des expériences sur la glace. Le P. d'Incarville était naturaliste et verrier.

La description de l'île de Bourbon est beaucoup plus rapide dans ce second récit que dans le premier ; il en est de même de Poulo-Condor : quelques indications sommaires ici contre une longue et complète étude dans le premier texte, qui est vraiment d'un naturaliste averti et curieux, Le P. Gaubil, en terminant sa lettre du 15 octobre 1722, écrit : « Je ne saurais que vous instruire très mal (sur la Chine)... dont je ne sais presque encore rien de positif ; le reste est par ouï-dire. » Cette réflexion confirme l'impression que la dernière partie du premier récit n'a pas été rédigée dès l'arrivée en Chine, mais certainement plus tard, ou sur des données fournies par ceux qui habitaient la Chine depuis un temps assez long.

On ne rencontre ici, qui ne se trouvent pas dans le premier texte, que quelques indications sur l'arc-en-ciel lunaire, la phosphorescence de la mer, et les « pompes » ou trombes apparues dans les détroits de la Sonde et de Banka, et que le P. Gaubil décrit avec précision. Il faut cependant ajouter que l'éditeur de 1893 complète la lettre du 15 octobre 1722 par des extraits d'une autre lettre adressée par le P. Gaubil au P. Souciet, où il s'étend plus longuement sur la flore et la faune de Poulo-Condor, et se rapproche ainsi davantage du premier de nos récits. Le P. Gaubil ajoute la description du plan de l'île de Poulo-Condor qu'il envoye à Paris ; ce plan a été dressé par le P. Jacques, sur celui qu'ont établi les ingénieurs du roi Verrier et Deidier[1], venus sur *La Danaé* pour s'installer à Poulo-Condor, mais qui doivent y renoncer ; ce territoire ayant été reconnu « inhabitable » (déjà déserté par les Anglais quelques années auparavant), la colonie tout entière, civils et militaires, retourne en France le 24 janvier 1722, sur des vaisseaux venant de Chine et faisant escale à Poulo-Condor[2].

* * *

Passons maintenant à une lettre du P. Jean-Charles Jacques, compagnon de voyage du P. Gaubil, destiné comme lui et avec lui à la mission de Chine, et ayant reçu du roi le même « *brevet de mathématicien* », le 17 mars 1721. Cette lettre, du 1er novembre 1722, est adressée à l'Abbé Raphaëlis[3]. Ayant déjà vu assez longuement deux récits du même voyage, nous ne retiendrons de ce troisième que les éléments utiles à notre recherche.

Tout d'abord, la précision du style frappe le lecteur, dès les premières pages. Et voici un renseignement nouveau : arrivé à l'île de Bourbon, le P. Jacques considère les villes de l'île, Saint-Denis, Saint-Paul et Sainte-Suzanne ; il écrit : « Je vous envoie une carte où j'ai tracé le plan des deux premières avec toute l'exactitude dont je suis capable. » Ce sont les dessins qui figurent dans les *Lettres Édifiantes*[3]. Le P. Jacques

(1) Le P. Jacques écrit lui aussi : « Poulo-Condor, dont je vous envoye le plan... » *L.E.*, 1781, t. 19, p. 216-218.

(2) Il semble donc qu'aucun des passagers de *la Danaé* — sauf nos missionnaires — ne soit demeuré à Poulo-Condor ni allé en Chine.

(3) *L.E., id.*, p. 204-245.

est donc bon dessinateur ; la suite confirmera cette remarque. Il s'intéresse aux plantes et aux animaux de l'île. Relevons le passage relatif à la chauve-souris : « J'oubliais de vous parler de la chauve-souris de l'Isle de Bourbon ; on pourrait l'appeler le renard volant. Elle ressemble en effet beaucoup à cet animal, elle en a la grosseur, le poil, la tête, les oreilles, les dents. La femelle a deux mamelles et sous chaque aile un sac pour transporter ses petits. Je mesurai la longueur des ailes d'un de ces oiseaux[1] et je trouvai qu'elles avaient plus de quatre pieds d'un bout à l'autre. »

Arrivés à Poulo-Condor le 8 septembre, les navigateurs n'y trouvent pas le commencement d'établissement qui devait s'y être installé l'année précédente ; pendant dix-sept jours, les vents contraires les empêchent de pénétrer dans le port. « Ce ne fut pas sans chagrin, écrit le P. Jacques, qu'après avoir fait plus de 6000 lieues pour me rendre à la Chine, dont je n'étais éloigné que de 300 lieues, je me vis obligé de m'arrêter une année entière dans une terre qui me paraissait, et qui est en effet un très mauvais séjour. » Malade près d'un mois, comme la plupart des soldats et des matelots, « il était assez incertain, ajoute-t-il, si je verrais jamais la Chine »[2].

Les descriptions de Poulo-Condor, géographie, faune et flore, nous sont déjà connues par les récits précédents. Quelques détails çà et là sont nouveaux ou précisés. « On y voit beaucoup de serpens et de lézards d'une grandeur monstrueuse. On a tué un serpent long de 22 pieds et plusieurs lézards, que quelques-uns appellent Governos, qui avaient sept à huit pieds de longueur. Ce qu'il y a de plus curieux dans cette Isle, c'est le lézard et l'écureuil volans, que j'ai dessinés pour vous en donner une idée plus nette[3]. » Ces dessins, le P. Jacques les a aussi envoyés au P. Étienne Souciet, bibliothécaire au Collège Louis-le-Grand, qui les a faits reproduire pour ses *Observations Mathématiques...* : « Le P. Jacques dessina un lézard volant et un écureuil volant. C'est sur son dessein qu'il m'envoya qu'on les a gravez tels qu'on les voit ici » (planche VIII, figures 1 et 3, page 208 du tome I). Or, ces dessins sont exactement les mêmes que ceux qui figurent sur les deux planches accompagnant le texte du manuscrit du Museum.

Comme le récit du premier manuscrit s'augmente, après la description du voyage, de considérations sur l'état de la Chine, on trouve en cette lettre une addition analogue. Après l'arrivée à Canton et l'accueil des missionnaires français, « il me reste, Monsieur, écrit le P. Jacques, à vous dire quelque chose de ce que j'ai vu à la Chine depuis le peu de temps que j'y suis arrivé »[4].

(1) Même remarque que pour le marsouin, qu'on appelle poisson ; ici ce petit mammifère est nommé oiseau.

(2) Le P. Gaubil écrira de son côté : « Je me suis toujours très bien porté... Il n'en a pas été de même du cher P. Jacques ; je ne sais comme il s'est tiré d'affaire, il s'est vu plusieurs fois bien près de la mort, sa vue s'est fort affaiblie et j'appréhende fort que la Chine ne le possède pas longtemps ». *Correspondance de Pékin*, Droz, Genève, 1970, p. 10.

(3) *L.E.*, 1781, XIX, p. 221.

(4) 26 juin-1er novembre, soit quatre mois.

Presque à la fin de la lettre se trouve — sans lien avec ce qui précède et ce qui suit — une page sur les animaux rencontrés en mer : requins, marsouin, poisson volant avec les mêmes détails que ceux du premier texte que nous avons examiné. Ce feuillet a dû s'intercaler par erreur à l'endroit où il se trouve, et échapper à la vigilance de l'éditeur. Mais il nous permet encore une trouvaille : « J'ai tracé la figure d'un animal qui m'a paru singulier et que je vous envoie : on l'appelle le poisson cornu ou le diable : il a le corps fait comme une caisse à quatre faces, plus petite par un bout, avec une queue plate et fort longue, et presque de la même largeur d'un bout à l'autre. Tout son corps est dur et marqué partout de figures hexagones, bien rangées et semés de petits grains comme le chagrin. » Bien sûr, nous avons ce dessin[1], reproduit dans cette lettre, et il est en tout point semblable à celui qui figure dans les planches du premier manuscrit (Museum).

Trois des quinze dessins illustrant les animaux marins ou terrestres rencontrés en mer et à Poulo-Condor se retrouvent dans le texte de la lettre à l'Abbé Raphaëlis. Ce n'est pas un hasard, ni une coïncidence, allant jusqu'à l'identité.

*
* *

Il nous reste à examiner les quelques lettres du P. Jacques dont les autographes se trouvent à Chantilly[2] et qui ont été publiées dans la *Revue d'Extrême-Orient*[3]. Nous y trouvons l'indication d'observations astronomiques, par exemple celle d'une comète, en octobre 1723, à Pékin, malgré les difficultés extérieures : « Il nous était enjoint expressément par le P. Kegler, président du tribunal des mathématiques, de ne donner aucune occasion aux domestiques, ni même à nos autres Pères, de s'appercevoir de ce que nous faisions. Une comète en ces pays-ci est quelque chose de bien plus sinistre qu'en Europe[4]. » Le P. Gaubil et le P. Jacques ont observé aussi les quatre planètes fort approchées l'une de l'autre en 1725, phénomène rare. Le P. Jacques a calculé une éclipse de lune.

Ce qui nous paraît important pour la question qui nous occupe, c'est la lettre du 24 octobre 1723, relative à une machine pneumatique. Le P. Jacques avait désiré en emporter une en Chine, on va lui en envoyer une de Paris et il décrit avec précision, avec minutie, celle qu'il souhaite recevoir, et son fonctionnement. En ce début du XVIIIe siècle, vers 1715, les Hollandais commençaient à pratiquer des expériences de physique et envoyaient leurs mémoires à la Société Royale de Londres. Les Anglais avaient apporté à Canton, en 1722, une machine pneumatique ; « je la vis et la démontai », écrit le P. Jacques. La description qu'il donne des expériences qu'on peut réaliser au moyen de cette

(1) Imprimé dans la lettre du P. Jacques, p. [illegible]-241.
(2) *ASJP*, Archives des Jésuites de la Province de Paris.
(3) *REO*, III, 1887, Histoire ecclésiastique de l'Extrême-Orient, pp. 60-63, 65-67, 69-70, 221-223.
(4) *Id.*, p. 66.

machine est d'un homme habitué à ce genre d'activités, en un mot à un « scientifique ».

Nous avons trouvé ces mêmes qualités dans la lettre à l'Abbé Raphaëlis, et parmi les observations relevées dans le manuscrit du Museum. Tout ceci — et les dessins œuvre du P. Jacques — sera-t-il suffisant pour admettre que — fort probablement — le récit du *Voiage de* 1721, en manuscrit au Museum, fut rédigé par le P. Jean-Charles Jacques ?

Mai 1970. R. SIMON.

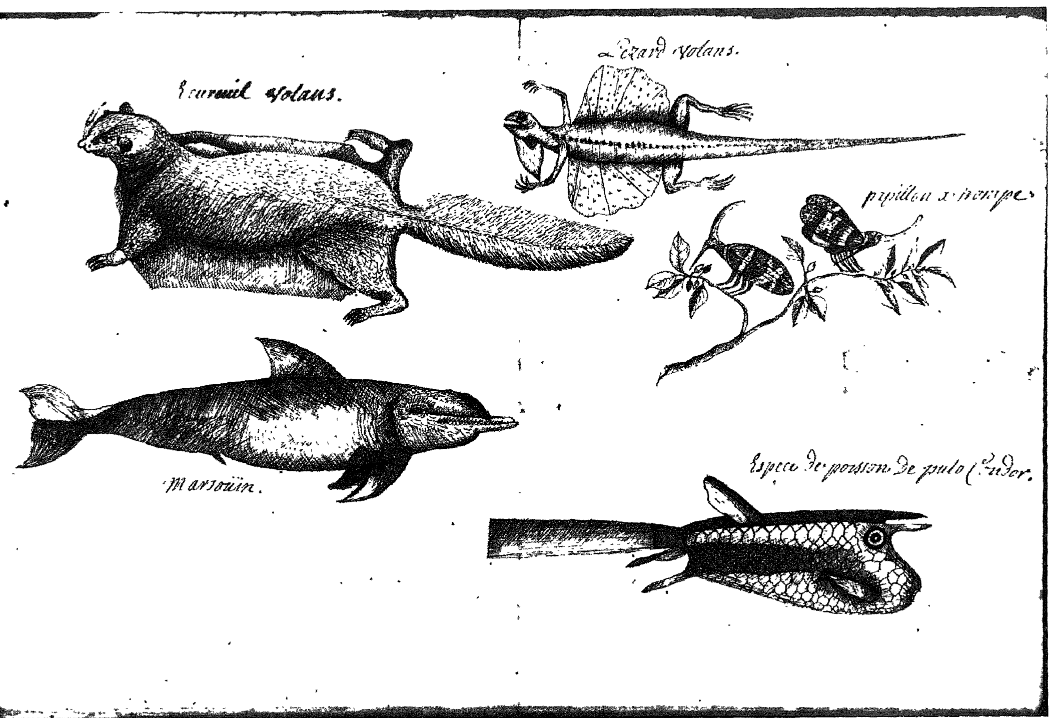
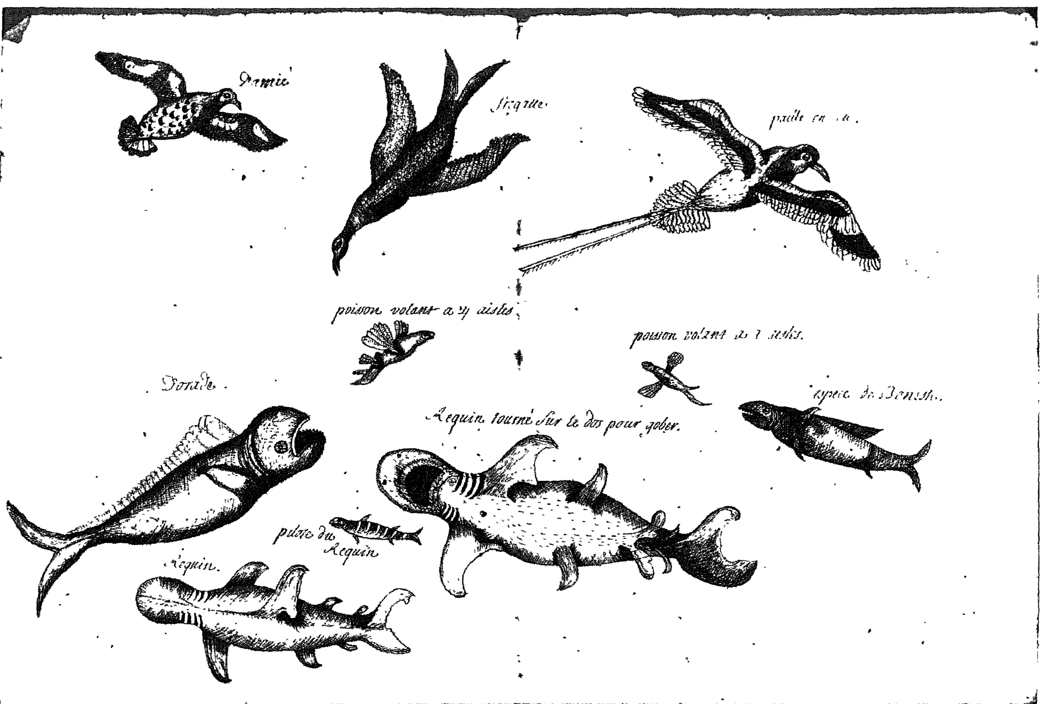

Ecureuil volans.
Lezard volans.
papillon
Marsouin.
Espece de poisson de pulo Condor.

PLANCHE XX


Damié
poisson volant a 4 aisles
Dorade
Requin tourné sur le dos pour gober.
pilote du Requin
Requin.

UN NOUVEAU DOCUMENT RELATIF A L'ÉPOPÉE TIBÉTAINE DE GESAR

PAR

PER KVAERNE (Oslo)

Dans l'introduction de son livre « L'Épopée tibétaine de Gesar dans sa version de Ling » (PUF 1956), M. R. A. Stein montre que l'éditeur des trois chapitres du cycle épique de Gesar, à savoir les chapitres concernant la naissance, l'enfance et l'intronisation du héros, est un certain moine de la secte *rÑiṅ-ma-pa*, *Thub-bstan 'J̌am-dbyaṅs grags-pa*, qui a dû vivre dans la deuxième moitié du XIXe siècle, un de ses maîtres étant le célèbre *Mi-pham 'J̌am-dpal dgyes-pa'i rdo-rǰe* (né 1846) (p. 8-9).

Il est bien évident que cet éditeur tibétain s'est intéressé profondément à sa tâche, et il affirme, dans le colophon du deuxième chapitre, qu'il a visité lui-même certains des lieux où les événements de l'épopée sont censés avoir eu lieu (II, fol. 78b-79a, traduction, p. 8). Les lieux spécifiés sont les suivants :

1) « les restes de la tente de *rGya-bza'* » *(rGya-bza'i sbra-mal)*;
2) « les traces de *J̌o-ru* *(J̌o-ru'i sku-rǰes)*;
3) « la source du lac-essence de vie » *(bla-mcho čhu-mig)*;
4) « la caverne de méditation de *A-mye sgam-pa* dans la vallée de *Brag-nag luṅ-mdo* » *(Brag-nag luṅ-mdor/ A-mye sgam-pa'i sgrubs-phug)*;
5) « la montagne *sKyi-rgyal sTag-ri* *(sKyi-rgyal sTag-ri)*;
6) « les cours d'eau et les ruines des treize vallées de *lČi* » *(lČi-yi luṅ-pa bču-gsum gyi čhu-rgyan*[1] *daṅ luṅ-gdoṅ)*.

Or, que ces lieux, tous mentionnés dans l'épopée, existent — c'est-à-dire existent en tant que lieux censés être identiques aux lieux de l'épopée — est maintenant confirmé d'une façon très intéressante grâce à l'abbé de *sMan-ri*[2], le *dge-bšes Saṅs-rgyas bstan-'jin lJ̌oṅ-ldoṅ*, qui, en juin 1967, m'a apporté à Oslo un tableau de *rJa bsTan-gñis dgon-pa*[3], le monastère dit « de Gesar » à *gLiṅ*, pays traditionnel de l'épopée.

---

(1) *rGyan* est probablement à corriger en *rgyun*.

(2) *sMan-ri* est un des deux monastères principaux de la secte bonpo (l'autre étant *g-Yuṅ-druṅ-gliṅ*) ; après l'occupation chinoise du Tibet, *sMan-ri* a été fondé de nouveau dans le Himachal Pradesh, en Inde.

(3) C'est-à-dire « le monastère de *rJa* des Deux Doctrines ». Les deux doctrines sont peut-être celles de *čhos* et de *bon*. Cf. II, fol. 35b (résumé p. 58) où les écoles de *sTon-pa gÇen-rab*

Je crois qu'il est possible de déterminer l'emplacement de ce monastère, au moins *grosso modo*. Sur la rive occidentale du *rJa-čhu* (Ya-long kiang) se trouve, selon les indications données par M. Stein (« Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet », PUF 1959, p. 126), « un temple érigé au lieu de naissance de Gesar, ... (temple) construit par des artisans de *sDe dge* (Dergué) à la fin de la dynastie mandchou (donc vers 1900)... ». Il me semble très probable que le *rJa bsTan-gñis dgon-pa* soit, en effet, identique à ce temple, tous les deux étant « le lieu de naissance de Gesar » (cf. nº 1 de la liste ci-dessous). Tous les deux se trouvent au bord d'un fleuve, le *rJa-čhu* (cf. le nom *rJa bsTan-gnis*º), et le « temple de naissance » de mon tableau (nº 1) est probablement relativement nouveau, se trouvant un peu à l'écart du monastère même.

Deux autres monastères sont indiqués sur le tableau, le *rJa Cha-ca dgon* (nº 26) et le *Ka-thog dgon-pa* (nº 28). La détermination de l'emplacement de ces deux monastères dépend de l'interprétation de l'optique du tableau. Si le tableau essaie de refléter les réalités géographiques, le premier monastère doit se situer à quelques kilomètres de notre temple, et le deuxième à quelques dizaines ou centaines de mètres seulement ; une identification serait difficile.

Cependant, le tableau dépeint est peut-être plutôt une « géographie idéale ». Le *rJa Cha-ca dgon* serait alors à identifier au Tsatsa Gomba de E. Teichmann (*Travels of a Consular Officer in Eastern Tibet*, Cambridge, 1922, p. 80) qui se trouve sur le *rJa-čhu* ca. 99º longitude et 32º 30′ latitude. Le *Ka-thog dgon-pa* est peut-être le monastère du même nom qui a été visité par M. Teichmann (= Gato Gomba, p. 171) ; on le trouve un peu à l'est du *'Bri-čhu* (Yangtze-kiang), ca. 99º longitude et 31º 30′ latitude. L'orientation du tableau serait alors la suivante : le lecteur se trouve dans l'ouest ; les montagnes couvertes de neige à l'arrière-plan sont dans l'est. En conséquence, notre monastère se situe, conformément aux indications fournies par M. Stein *(loc. cit.)*, sur la rive *occidentale* du *rJa-čhu* qui doit couler du nord *(rJa Cha-ca dgon)* vers le sud.

Le tableau, reproduit ici, a été exécuté par l'artiste *(lha-bris-pa) Padma dkon-mčhog*, originaire de ce monastère, membre de la communauté ou de la famille de *gLiṅ (gLiṅ-chaṅ)*, et réfugié en Inde depuis 1960.

Comme on verra, le tableau montre au moins trois des lieux énumérés ci-dessus (à savoir nºs 1, 4 et 5), ainsi qu'un nombre considérable d'autres endroits liés à l'épopée. La liste des lieux, qui correspond aux numéros indiqués sur le tableau, a été dictée par *Padma dkon-mčhog* et écrite par *Saṅs-rgyas bstan-'jin*, qui a, cependant, pris soin de souligner qu'il n'est pas expert en ce qui concerne l'épopée et qu'il a pu donner de fausses orthographes[1].

(bon) et de *Padma-(sambhava) (čhos)* sont toutes les deux acceptées comme valables et contrastées avec la sorcellerie du « bonpo » *sGam-pa ra-ca*. Cf. aussi le nom du *gter-ston bsTan-gñis gliṅ-pa Padma rgyal-po* (vol. KA, *gTer-ston rnam-mthar* du *Rin-čhen gter-mjod*, fol. 78a5). Le monastère appartiendrait à la secte *bKa'-brgyud-pa*.

(1) En effet, une fausse orthographe est donnée au nº 2 où on trouve *Khro-glum* (*khro* « furieux, en colère », *glum* « féroce, furieux ») pour *Khro-thuṅ* (*thuṅ* « court »), orthographe qui bien qu'étant la bonne, n'a pas de sens immédiat.

La liste des lieux se divise nettement en trois sections :

A) Nos 1-25 (ainsi que no 30) sont des lieux liés à l'épopée, surtout au « Chapitre de la Naissance » ;

B) Nos 26-32 (ainsi que no 35) sont sans connection avec l'épopée ;

C) Nos 33-60 (ainsi que no 1) font partie du monastère *bsTan-gñis dgon-pa.*

Le but de cet article étant seulement de mettre à la disposition des chercheurs un nouveau document relatif à l'épopée de Gesar, je me borne à donner le texte de la liste de *Padma dkon-mčhog* avec une traduction et quelques notes supplémentaires. Les références sont au livre de M. Stein (« L'Épopée tibétaine de Gesar »).

1. *Ge-sar 'khruṅs-sa'i pho-braṅ/ Ge-sar lha-khaṅ yaṅ zer/*

« Le Château du Lieu de Naissance de Gesar, appellé aussi Le Temple de Gesar. »

2. *Khro-glum gyis Ge-sar la dug-'dren sa/*

« Le lieu où *Khro-glum* (erroné pour *Khro-thuṅ*) donna du poison à Gesar. »

Khro-thuṅ est l'oncle méchant de Gesar qui essaie, trois jours après la naissance du héros, de l'empoisonner, mais sans succès (p. 57). (*Khro-thuṅ*, Index p. 144.)

3. *dmu-stegs bsGom-pa ra-cas mthu-glor rgyag sa/*

« Le lieu où l'hérétique *bsGom-pa ra-ca* jeta un gâteau sacrificiel magique *(mthu-glor)*. »

(A-mye) sGam/sGom-pa ra-ja est un sorcier bonpo, chargé par *Khro-thuṅ* de tuer *J̌o-ru* (l'enfant Gesar sous sa forme vile et espiègle). Le mot *mthu-glor* ne se trouve qu'une seule fois dans le texte publié par M. Stein (Vocabulaire, p. 384), et exactement dans la même connexion qu'ici : *Khro-thuṅ* dit au sorcier « A toi de poser sur sa tête un gâteau de sacrifice magique » (p. 58) (*mthu-glor spyi-bor bžag-rgyu gyis/*, II, fol. 37a). Le sorcier lance trois gâteaux de sacrifice *(glor-ma)* contre Gesar, l'un plus fort que l'autre. Il s'agit sûrement de la « bombe » bonpo *(bco)* que jette, par exemple, le *siddha* bonpo *Gyer-spuṅs sNaṅ-bžer lod-po* contre le roi *Khri-sroṅ lde-bcan* ; dans ce cas-là il y a également trois « bombes », bien que seulement la moins forte soit jetée (cf. *A Cultural History of Tibet* par M. D. Snellgrove et M. H. Richardson, Londres 1969, p. 101-102). (*sGam-pa ra-ja*, Index, p. 147.)

4. *Ge-sar gyis dmu-stegs la mda' rgyag sa/ čhu-yi phar-kha daṅ chur-kha gñis-kyi sa-čha dmar-po yin/*

« Le lieu où Gesar tira une flèche contre l'hérétique ; les deux rives du fleuve sont rouges. »

En s'enfuyant, le sorcier arrive au bord d'un fleuve, mais le texte ne dit pas que Gesar tire une flèche contre lui (p. 60).

5. *Ge-sar gyis dmu-stegs bsGom-pa ra-ca btul sa/ luṅ-pa'i miṅ-la Brag-nag luṅ zer/*

« Le lieu où Gesar dompta l'hérétique *sSom-pa ra-ca* ; le nom de la vallée est *Brag-nag luṅ.* »

Parmi les lieux visités par *Thub-bstan 'J̌am-dbyaṅs grags-pa* se trouve « la caverne de méditation de A-mye sGam-pa dans la vallée de Brag-nag luṅ-mdo » (p. 8). (*Brag-nag luṅ-mdo*, Index, p. 156.) La vallée s'appelle aussi *lČi-phu Brag*° (Index, p. 148), en d'autres termes, elle se trouve dans la partie supérieure *(phu)* du pays de *lČi.* Le sorcier méchant est dompté dans sa caverne par Gesar qui en bouche l'entrée et fait ensuite retourner contre son adversaire la « bombe » jetée par celui-ci (II, fol. 39b).

6. *Brag-nag luṅ-gi brag-sgo bčad-byed brag pha-boṅ blaṅs rǰes/*

« Les traces de l'action de saisir la grosse pierre qui boucha l'entrée du rocher de *Brag-nag luṅ.* »

Cf. le paragraphe précédent.

7. *rGya-bza '-mas rba phul çul/*

« Les restes de la tente de *rGya-bza'-ma.* »

Cette traduction présupposerait la correction de *mas* en *ma'i* (phonétiquement identique) ; l'interprétation de *phul* serait incertaine. Peut-être est-il préférable de traduire tout littéralement : « Les restes (de l'endroit) où *rGya-bza'-ma* offrit sa tente. » Cependant, cf. l'indication concernant un des lieux visités par *Thub-bstan 'J̌am-dbyaṅs graps-pa*, citée ci-dessus : « Les restes de la tente de *rGya-bza'.* » *rBa* est une forme dialectale de *sbra* ' tente ' ; la forme est attestée *(sba*, souvent écrit *spa)* dans le ms. de Leningrad édité par C. Damdinsuren, *Tibetan version of Gesar saga, chapter I-III*, Corpus Scriptorum Mongolorum VIII, 3 (Ulanbator 1961). *rGya-bza'* est la femme de *Seṅ-blon*, père de Gesar. (*rGya-bza'*, Index, p. 147.)

8. *bdud Khe-ce ri-lu btul sa/*

« Le lieu où le démon *Khe-ce ri-lu* fut dompté. »

Cf. les démons *Khe-se ral-pa*, soumis par *Khro-thuṅ* (p. 68), et *Kha-se ru-lu*, soumis par Gesar près de la vallée de *sBrul-mgo 'dab*, cf. ci-dessous (p. 66). Il s'agit ici de *Kha-se ru-lu ;* cependant, les deux sont probablement identiques. (Index, p. 143.)

9. *Ge-sar bžugs sa/ sBrul-mgo mda' zer/*

« Le lieu où Gesar séjourna ; on l'appelle *sBrul-mgo mda'.* »

Après avoir tué le démon *Kha-se ru-lu*, Gesar séjourna un an et demi à *sBrul-mgo 'dabs* (= °*mda'*), sous son aspect espiègle et démoniaque de *J̌o-ru* (*de-nas sBrul-mgo 'dabs-la bžugs-te*, II, fol. 48b). (*sBrul-mgo mda'*, Index, p. 157.)

10. *srin-mo btul sa/ Yar-tiṅ mda' zer/*

« Le lieu où l'ogresse fut domptée ; on l'appelle *Yar-tiṅ mda'.* »

Ni le lieu ni l'incident ne sont mentionnés dans le texte édité par M. Stein.

11. *sTag-roṅ 'ǰag-pa mi-drug Ge-sar gyis bzuṅ/ 'Brug-mos mig-gis mthoṅ sa/ sa-čha'i miṅ-la Yoṅs-'jin zer/*

« Le lieu où Gesar saisit les six brigands de *sTag-roṅ*, (et où) *'Brug-mo* le vit de ses propres yeux ; le nom de l'endroit est *Yoṅs-'jin.* »

« Les six brigands de *sTag-roṅ* » sont probablement identiques aux sept chasseurs de *sTag-roṅ* que Gesar donne l'illusion d'avoir tué pendant son séjour à *sBrul-mgo mda'*. Ensuite, le chef de *sTag-roṅ* envoie un message à *sPyi-dpon* (le doyen de *gLiṅ*) en disant que Gesar a non seulement tué les sept chasseurs, mais « non content de cela, il a encore lié sept chasseurs au col de Yoṅs-'jams... Seṅ-lčam et sa servante... l'ont bien vu. » (II, fol. 50b, traduction, p. 68.) *Yoṅs-'jams* est sûrement identique à *Yoṅs-'jin* ; *Seṅ-lčam*, « Épouse-Lionne » est une épithète fréquente de *'Brug-mo*, la fiancée du jeune Gesar.

12. *ǰag-pa mi drug-po bdun-phrag gsum riṅ gžis-bdag la bčol sa/ brag mtho-po žig yod zer/*

« Le lieu où les six brigands étaient confiés pendant trois semaines au « maître du sol » ; on dit qu'il y a (là) un rocher élevé. »

L'incident réfère probablement toujours aux sept chasseurs de *sTag-roṅ* ; après avoir donné l'illusion de les avoir tués, Gesar « appelle devant lui un homme noir à cheval noir de Go-chaṅ et lui donne l'ordre de retenir les chasseurs pendant trois mois » (II, fol. 49a, traduction p. 67). L'homme noir serait le « maître du sol » ; les « maîtres du sol » appartiennent à une classe de divinités locales.

13. *Ge-sar gyis bdud kLu-bcan la mda'-'phen sa/*

« Le lieu où Gesar tira une flèche contre le démon *kLu-bcan.* »

kLu-bcan est le démon du Nord, tué par Gesar qui lui perce le crâne d'une flèche. (*kLu-bcan*, Index, p. 142.)

14. *Ge-sar gyi mda' kLu-bcan phyogs su soṅ çul/*

« Les traces (du trajet) où est passée la flèche de Gesar contre *kLu-bcan.* »

15. *Ge-sar gyi čhibs-rta 'dogs sa/ çiṅ-phuṅ žig yod zer/*

« Le lieu où le cheval de Gesar fut lié ; on dit qu'il y a (là) un bois *(çiṅ-phuṅ).* »

16. *luṅ-pa'i miṅ-la Sos zer/ čhu'i miṅ-la Sos-čhu zer/*

« Le nom de la vallée (= le pays) est *Sos* ; le nom du fleuve est *Sos-čhu* (« Le fleuve de *Sos* »). »

17. *luṅ-pa'i miṅ-la sPyi daṅ/ čhu-la sPyi-čhu zer/*

« Le nom de la vallée est *sPyi* et celui du fleuve *sPyi-čhu.* »

Tandis que *sPyi*, nom d'une région, se trouve isolé, comme par exemple dans le nom de la montagne *sPyi-rgyal sTag-ris*, *Sos* se trouve, apparamment, toujours en compagnie avec *sPyi* dans les textes publiés par M. Stein. Cependant, notre document montre qu'il s'agit de deux régions distinctes, ce qui ne ressort pas d'une façon très nette des indications de l'Index du livre de M. Stein : « lČi-sos... lieu (p. 148) ; sPyi-Sos... lieu (p. 155). » Après « sKyid-sos... région (p. 143) », on trouve, cependant, l'indication « gñis-kyi kha-mdo », prouvant qu'il s'agit de deux régions. « lČi, sPyi ou sKyid est, dans l'épopée, le lieu de réunion de Gliṅ » (p. 8, n. 1). Pour *sPyi* (= *sKyi(d)*, *lČi*), voir l'Index, p. 143, p. 148, p. 155.

18. *brag-gñis mda'-sgro žib 'dra/*
« Les deux rochers pareils à des plumes fines d'une flèche. »

19. *spaṅ-gñis thul-ba bstan 'dra/*
« Les deux prés pareils à des tapis enroulés. »

20. *čhu-gñis čha-ma gdab 'dra/*
« Les deux fleuves pareils à un couvercle fermé. »

Ces trois formules correspondent presque mot à mot à un passage dans le texte publié par M. Stein (II, fol. 25b) :

« *čhu-gñis čhab-ma brdab 'dra yod/*
brag-gñis mda'-sgro gçib 'dra yod/
spaṅ-gñis bal-stan btiṅ 'dra yod/ »

La lecture *čhab-ma brdab* est certainement la bonne, ainsi que la version *bal-stan btiṅ 'dra*, « pareil à un tapis de laine étalé ». Il s'agit d'une description de *sKyid-Sos yag-gi mdo*, c'est-à-dire l'endroit où convergent *(mdo)* les deux vallées de *sKyid* et *Sos*. Cette correspondance, signalée par M. Stein dans son cours sur l'épopée de Gesar à l'EPHE (printemps 1969), montre la familiarité de l'artiste avec la version de l'épopée donnée par le xylographe de *gLiṅ* (ou, alternativement, la correspondance montre la fidélité du livre aux traditions populaires).

21. *gžis-bdag sPyi-rgyal sTag-ris/*
« Le ' maître du sol ' *sPyi-rgyal sTag-ris.* »

Qualifié de « protecteur du pays » *(yul-skyoṅ)* (II, fol. 61a) et de « dieu tutélaire du *gLiṅ* médian » *(bar-gLiṅ gi zo-dor)* (I, fol. 14b). *sPyi-rgyal°*, Index, p. 155 ; *sKyi°*, Index, p. 143 ; *sKyid°*, id. ; *sGyi°*, Index, p. 147. C'est un des lieux visités par l'auteur du xyl. de *gLiṅ*.

22. *yul-lha Nor-bu dgra-'dul/*
« Le ' dieu du pays ' *Nor-bu dgra-'dul.* »

Nor-bu dgra-'dul, « Joyau, Vainqueur des Ennemis », est une épithète fréquente de Gesar (Index, p. 153).

23. *yul-lha Khyuṅ-chaṅ g-yu-rce/*
« Le ' dieu du pays ' *Khyuṅ-chaṅ g-yu-rce.* »

Ce nom ne se trouve pas dans l'index du livre de M. Stein. Les trois (n^os^ 21-23) sont, selon *Padma dkon-mčhog*, les trois principaux ' dieux du pays ' de Gesar.

24. *rJa des-yag dkar-mo/ gLiṅ-gi lha-bsaṅ btaṅ sa/*
« *Des-yag dkar-mo* de *rJa*, le lieu de l'action d'offrir des fumigations de *gLiṅ.* »

Le lieu ne se trouve pas dans l'index. *rJa* est le nom d'un pays et d'un fleuve (Index, p. 160). C'est la région du monastère « de Gesar ». *Des* est une variante de *dis*, *dil*, *di'u* « colline » (Vocabulaire, p. 365).

25. *mDun-ri sMon-lam la/ 'di yan-čhad sgruṅ-yig 'Khruṅ-gliṅ naṅ gsal/*
« Le col de *sMon-lam* (' Prière ') de la montagne d'en face ; (tout ce

qui a été énuméré) jusqu'ici est clair dans « Le Chapitre de la Naissance » de l'épopée écrite. »

Le col de *sMon-lam* (Index, p. 159) est à gauche de *Gu-ra*, le but de la course qui précède l'intronisation de Gesar (II, fol. 101a). C'est aussi un des lieux où, dans le rêve de *sPyi-dpon*, apparaissent des signes précurseurs de la naissance de Gesar (I, fol. 14b et sq.). En effet, la plupart des lieux ou des événements énumérés jusqu'ici se trouvent dans le deuxième chapitre du texte publié par M. Stein (« *'Khruṅs-gliṅ* », « Chapitre de la Naissance »), notamment n^os^ 2-6, 11-12, et 18-20 ; n^os^ 18-20, fournissent, nous l'avons vu, une correspondance presque textuelle entre notre document et le xyl. de *gLiṅ*.

26. *rJa Cha-ca dgon/ bka'-brgyud/ grva-pa 500 cam yod zer/*

« Le monastère *Cha-ca* de *rJa* ; (appartient à la secte) *bKa'-brgyud* ; on dit qu'il y avait environ 500 moines. »

Voir l'introduction.

27. *grub-sde goṅ-ma/*

« L'ermitage supérieur. »

28. *Ka-thog dgon-pa/ grva-pa 150 cam yod zer/*

« Le monastère de *Ka-thog* ; on dit qu'il y avait environ 150 moines. »

Voir l'introduction.

29. *grub-čhen Che-riṅ rdo-rǰe'i gzims-khaṅ/*

« La chambre à coucher du *mahāsiddha Che-riṅ rdo-rǰe.* »

30. *gLiṅ-gi phu-nu sum-ču raṅ-byuṅ brag/*

« Le rocher, apparu spontanément, des trente « frères » de *gLiṅ.* »

Les « frères » sont des guerriers-héros ; ils portent l'épithète *dpa'-thul* « guerrier » (mongol *baγalur*, voir le Vocabulaire, p. 368). Une reproduction d'un tableau de Gesar avec les trente guerriers se trouve comme frontispice dans *Recherches sur l'Épopée et le Barde au Tibet* (PUF 1959) par M. Stein.

31. *Ka-thog dgon-gyi sgrub-sde goṅ 'gab gñis/*

« Les deux ermitages du monastère de *Ka-thog*, le supérieur et... (?). »

La signification de *'gab* n'est pas claire.

32. *bka'-brgyud dgon-pa'i çul/ sog-pos slor-pa zer/*

« Les ruines d'un monastère (de la secte) *bKa'-brgyud* ; on dit qu'il a été détruit par les Mongols. »

33. *yul-pa'i lha-rabs/ Nor-bu dgra-'dul daṅ Khyuṅ-chaṅ g-yu-rce/*

« Les « dieux » des ' dieux du pays ' (à savoir) *Nor-bu dgra-'dul* et *Khyuṅ-chaṅ g-yu-rce.* »

J'ai corrigé *yul-pa'i* en *yul-lha'i* (cf. n° 34). Quant à l'expression *lha-rabs*, le mot *rabs* indique un pluriel (cf. n° 53). Le tableau montre qu'il s'agit d'un *mdos*, c'est-à-dire d'un échafaudage magique ou rituel à ficelles, ici probablement offert comme rançon à la divinité locale en question (cf. Snellgrove, *The Nive Ways of Bon* (OUP 1967), p. 300).

34. *bsTan-gñis dgon-pa'i yul-lha'i lha-rabs/*
« Les « dieux » du ' dieux du pays ' de *bsTan-gñis dgon-pa.* »

35. *rJa bsTan-'phel dgon-pa'i lha-rabs/*
« Les « dieux » du monastère *bsTan-'phel* de *rJa.* »

36. *bsTan-gñis dgon-pa'i lha-rabs/*
« Les « dieux » de *bsTan-gñis dgon-pa.* »
Le site n'est pas indiqué sur le tableau, mais a été marqué par l'artiste sur le dessin numéroté.

37. *rJa bsTan-gñis dgon-pa'i chogs-khaṅ čhe-ba/*
« La Grande Salle de Réunion de *rJa bsTan-gñis dgon-pa.* »

38. *rJa bsTan-gñis dgon-pa'i lha-khaṅ čhuṅ-ba/*
« Le Petit Temple de *rJa bsTan-gñis dgon-pa.* »

39. *bçad-grva khaṅ/*
« La maison des moines (qui s'occupent) de l'explication (des textes). »

40. *sgrub-grva khaṅ/*
« La maison des moines (qui s'occupent) de la méditation. »
Ces deux bâtiments reflètent le double aspect de la vie monastique : étude des textes philosophiques et réalisation spirituelle par la méditation. Cf. Stein, *La civilisation tibétaine*, p. 126-127 (Paris 1962).

41. *bla-braṅ goṅ-ma/*
« La résidence abbatiale en haut. »

42. *bla-braṅ 'og-ma/ dgon-pa btabs-mkhan bsTan-bdag bžugs sa/*
« La résidence abbatiale en bas ; le lieu de séjour de *bsTan-bdag*, fondateur du monastère. »

43. *bla-braṅ bar-ma/*
« La résidence abbatiale au milieu. »

44. *bla-braṅ zur-pa/*
« La résidence abbatiale de côté. »

45. *mkhan-po bgres-pa bžugs sa/*
« Le lieu de séjour de l'ancien abbé. »

46. *mkhan-po gžon-pa bžugs sa/*
« Le lieu de séjour du nouvel abbé. »

47. *gñer-chaṅ/*
« Le bureau du secrétaire *(gñer-pa).* »

48. *'khyam-ra/*
« La cour de promenade. »

49. *lha-bris-pa Pad-ma dkon-mchog gi grva-çag/*
« Le *grva-çag* de l'artiste *Padma dkon-mčhog.* »
La signification de *grva-çag* n'est pas claire ; peut-être « résidence monastique. »

50. *'khor-čhen khaṅ/*
« La maison de la Grande Roue. »
Il s'agit d'un moulin à prière, haut de plusieurs étages.

51. *'khor-çul/*
« Les ruines d'une roue. »

52. *sa-'dul mčhod-rten/*
« Le *stūpa* ' Dompteur du Sol '. »

53. *bstan-bdag 'das-rabs sku-gduṅ rNam-rgyal mčhod-rten/*
« Le *stūpa rNam-rgyal* (contenant) les ossements des maîtres de la doctrine passés. »
Le pluriel serait indiqué par le mot *rabs*, cf. nº 33 et sq. Si *bsTan-bdag* est un nom propre (cf. nº 42) on aura la traduction « Le mausolée (?) *('das-rabs)* de *bsTan-bdag*, le *stūpa rNam-rgyal* des reliques ». Cependant, cette traduction n'expliquerait pas d'une manière satisfaisante l'expression *'das-rabs.*

54. *bla-braṅ goṅ-ma'i sku-gduṅ mčhod-rten/*
« Le *stūpa* à reliques de la résidence abbatiale en haut. »

55. *çar-gyi mčhod-rten daṅ/ ži-ba'i gya-tho zlum-po/*
« Le *stūpa* de l'Est et le *gya-tho* rond de la Propitiation. »
Pour *ži*, *rgyas* et *dbaṅ* j'adopte les termes proposés par M. Snellgrove dans *The Hevajra Tantra* (OUP 1959), tome II, p. 161 et sq. La signification exacte de *gya-tho* n'est pas claire, mais le tableau montre qu'il s'agit d'une espèce de monument ou d'autel.

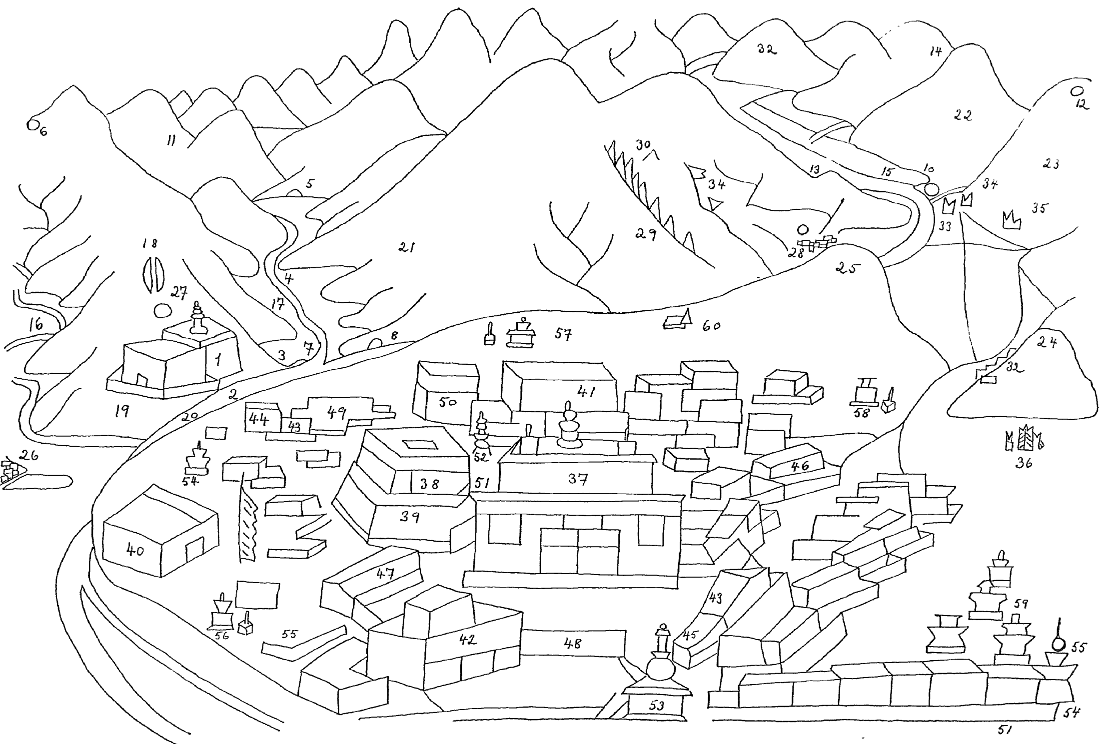
56. *lho-yi mčhod-rten daṅ/ rgyas-pa'i gya-tho gru-bži/*
« Le *stūpa* du Sud et le *gya-tho* carré de la Prospérité. »

57. *nub-kyi mčhod-rten daṅ/ dbaṅ-gi gya-tho zla-gam/*
« Le *stūpa* de l'Ouest et le *gya-tho* demi-circulaire de la Soumission. »

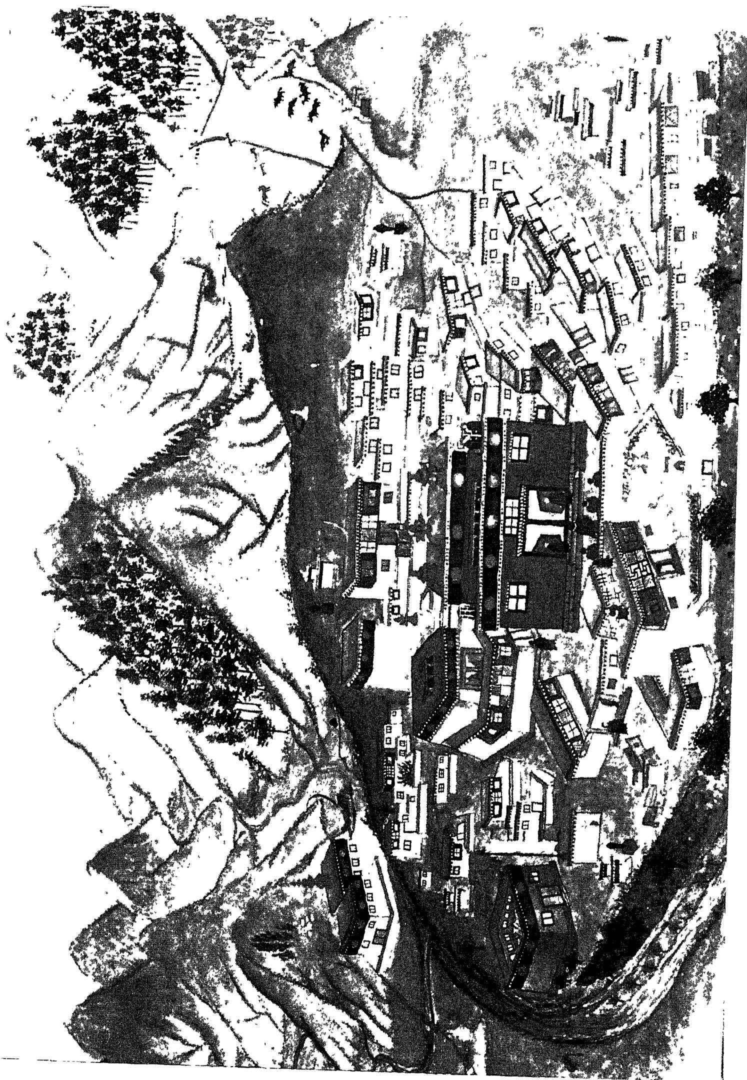
58. *byaṅ-gi mčhod-rten daṅ/ drag-po'i gya-tho gru-gsum/*
« Le *stūpa* du Nord et le *gya-tho* triangulaire de la Férocité. »

59. *mčhod-rten 'di-rnams sa-bčos daṅ sku-gduṅ sogs-kyi mčhod-rten/*
« Ces *stūpas* sont des *stūpas* « *sa-bčos* » et des *stūpas* à reliques, etc. »
Sa-bčos désigne un rite (plus ou moins bonpo) analogue au *sa-'dul* (bouddhiste) de nº 52. Il s'agit d'apaiser la colère du ' dieu du sol ' par une figure artificielle *(bčos)*, c'est-à-dire par un *mdos*, un *yas*, etc. Je remercie M. Stein pour cette explication.

60. *dur-khrod/*
« Le cimetière. »



6
11
5
18
27
16
1
3
7
4
17
21
8
2
19
20
26
44
43
49
54
50
41
57
60
30
34
29
28
25
32
14
22
12
13
15
10
23
34
33
35
24
32
58
36
52
51
38
37
39
46
40
47
42
48
56
55
53
43
45
59
55
54
51



LA LANGUE ŹAṄ-ŹUṄ DU BON ORGANISÉ

PAR

R. A. STEIN

On connaissait depuis longtemps les titres de *sūtra* bonpo en langue *źaṅ-źuṅ*, langue des dieux, ou en langue *sum-pa*, suivis de leur équivalent en tibétain. Une certaine correspondance existe entre les deux titres parallèles, mais elle n'est pas constante et il est impossible d'en tirer un vocabulaire. Visiblement, ces titres en *źaṅ-źuṅ* ont été confectionnés *a posteriori* à partir d'un lot relativement constant de vocables. Quelle que soit l'origine de ces mots źaṅ-źuṅ ou sum-pa, il est clair qu'au moment de leur utilisation pour la confection de ces titres, les auteurs n'avaient qu'une idée très vague du sens de ces mots[1].

Mais récemment, des Bonpo érudits, réfugiés aux Indes, ont publié un *Dictionnaire* źaṅ-źuṅ-tibétain (Delhi, 1965). C'est en réalité une collection bilingue de phrases tirées de divers textes sacrés. Malgré quelques divergences, qui peuvent s'expliquer par le contexte, une correspondance régulière règne entre les phrases des deux langues, de sorte qu'il est possible d'extraire un véritable vocabulaire de ce *corpus*. Ce travail a été accompli par E. Haarh[2]. Il peut désormais être complété

---

(1) Pour un exemple de confusion totale, cf. le *sūtra Dag-pa gser-gyi mdo-thig* dont le titre soi-disant « chinois » serait *Koṅ-ce liṅ-ce mer-mer rol-wa,* alors que ce même titre étranger figure comme étant « en langue des dieux du monde créé » traduisant *gCug-lag 'phrul-gyi 'gyur-rcis.* Les « sciences divinatoires » *(gcug-lag)* sont attribuées à Koṅ-ce (Confucius).

Pour un exemple de correspondance mieux faite, mais aussi préfabriquée, cf. le titre de la chronique bon-po *Srid-pa rgyud-kyi bka'-byaṅ.* En langue źaṅ-źuṅ : *mu-ye sad gyer spuṅs-so smad ma ho* correspond à tibétain : *'phrul-ṅag g-yuṅ-druṅ bon-gyi luṅ-ston gyi mdo'o.* Dans le *Dictionnaire, gyer = bon,* mais *spuṅs*-so veut dire *ston-pa* « maître » (un lama bon-po s'appelle Gyer-spuṅs). On a utilisé ici ce mot pour rendre tib. *luṅ-bstan,* « prophétie », qui est formé de *bstan* <*ston* « montrer » (d'où> « maître »). *Sad* traduit régulièrement tib. *lha* « dieux », mais ici ce mot a été choisi pour rendre *'phrul-ṅag* « paroles sages ». *Mu-ye* rend tib. « ciel », « espace », mais correspond ici à « éternel » *(g-yuṅ-druṅ).*

(2) *The Zhang-Zhung language, a grammar and dictionary of the unexplored language of the tibetan bonpos* (Acta Jutlandica. X4-1, Aarhus Universitet, Kopenhagen, 1968). On y trouvera les références au dictionnaire et aux titres en źaṅ-źuṅ signalés autrefois (p. 7, n. 2 ; p. 8, n. 7).

et vérifié grâce à la publication de l'un des textes qui ont servi de base au « Dictionnaire », le *mJod-phug*[1] et son commentaire, dont de longs passages sont écrits parallèlement dans les deux langues.

Pour les Bonpo, les textes qui ont servi de base au Dictionnaire remontent au VIIIe siècle, et même bien au-delà, à l'époque légendaire antérieure au VIe siècle. Mais cette tradition reste, jusqu'à nouvel ordre, sujette à caution. Parmi les manuscrits de Touen-houang, certains textes écrits en langue étrangère ont été définis comme étant de langue źaṅ-źuṅ par F. W. Thomas, mais rien ne l'indique dans le texte même[2]. Thomas a cependant cru y retrouver les noms de nombres un, deux, trois, quatre *(ta, nis, sum* (? écrit *mum*) et *pi)* qui correspondent à ceux de certains dialectes de l'Himalaya occidental et, plus ou moins, à ceux du *Dictionnaire (tig, ni, sum, biṅ)*. On peut donc admettre, avec réserve, que ces textes de Touen-houang pourraient être en źaṅ-źuṅ. Thomas a voulu y voir des traités de médecine. On peut maintenant appuyer cette hypothèse. L'un de ces textes contient, juxtaposés, les mots *rma glum* et *rma lyumbo* qui pourraient correspondre à *rma* « lèvre supérieure » et *lgyum* « nez » du *Dictionnaire* źaṅ-źuṅ. Si l'on admet que ces manuscrits de Touen-houang sont écrits en źaṅ-źuṅ, on devra expliquer la différence de cette langue źaṅ-źuṅ et de celle du Bon organisé (différence chronologique ? ou dialectale ?)[3]. Les noms ou titres de rois źaṅ-źuṅ que nous livrent les Annales et les Chroniques de Touen-houang, Lig sña-çur et Lig myi-rya, peuvent s'expliquer par le *Dictionnaire*, mais certaines formes des manuscrits *(rhya)*, sont inconnues ou absentes du système phonologique du źaṅ-źuṅ bonpo. D'un autre côté, certains mots de ce dernier se trouvent déjà attestés dans les manuscrits tibétains de Touen-houang (p. ex. *mur-zaṅs*), comme on le verra par la suite.

Le *Dictionnaire* bonpo a déjà été analysé par H. Hoffmann et E. Haarh[4]. Tous les deux ont fait remarquer la parenté de cette langue avec les langues tibéto-birmanes de l'Himalaya. Déjà pour le źaṅ-źuṅ des manuscrits de Touen-houang, F. W. Thomas et R. Shafer avaient

---

(1) *Mdzod phug : basic verses, and commentary, by Dran pa nam mkha'*, éd. Tenzin Namdak, Delhi 1966 : Titre tibétain : *Srid-pa'i mjod-phug rca-'grel*. Le texte de base est censé avoir été prononcé par gÇen-rab. Il aurait été traduit du źaṅ-źuṅ en tibétain à l'époque du roi (légendaire) Gri-gum. Le commentaire serait de Dran-pa nam-mkha' (VIIIe siècle). Le tout aurait été caché, puis redécouvert en 1108 par Gyer-mi ñi-'od.

(2) Pour les références voir l'article de M. Haarh, p. 7, n. 3.

(3) Les Bon-po eux-mêmes distinguent quatre groupes de langues źaṅ-źuṅ, mais ces catégories semblent très artificielles. Les deux premières, Phug-pa et Bar-pa, sont reliées au sanscrit. La troisième, sGo-pa, est rattachée à sMar (Tibet occidental). La dernière est divisée en cinq dialectes : Dal-ma, Dir-ma, Dar-ma-dir (c'est-à-dire mélange de Dal/Dar et de Dir), Gu-ge et Phal-po-glaṅ. Il faut se rappeler que *smar* (var. *smra*) est l'épithète de źaṅ-źuṅ et que *glaṅ* est l'épithète de Sum-pa, dans les classifications courantes des textes tardifs. Dans ces textes on trouve aussi 'Phan-po rLaṅs qui semble bien être le modèle du dialecte Phal-po Glaṅ des éditeurs bon-po. — Selon les éditeurs, le dialecte du *Dictionnaire* est celui de sMar.

(4) H. Hoffmann, *Źaṅ-źuṅ : the holy language of the tibetan bon-po* in ZDMG 117, 2, 1967, p. 376-381 (résumé d'une conférence faite à Ann Arbor en 1967). Pour Haarh, cf. p. 231, n. 2.

surtout retenu les langues du district d'Almora[1]. E. Haarh classe également la langue du *Dictionnaire* parmi les dialectes de l'ouest, mais H. Hoffmann a fait valoir, à juste titre, que certains mots sont plus proches des langues de l'extrémité orientale de l'Himalaya et de certaines langues du Népal. Dans une note en anglais, les éditeurs bonpo du *Dictionnaire* affirment que cette langue est de nos jours parlée au « Khu-nu Sangs-dkar, Ga-sha, à travers le Tibet septentrional, Dang-ra, autour (du lac) gNam-mtso, dans les hauts plateaux de Khyung-lung et au Gu-ge ». MM. Haarh et Hoffmann n'ont eu à leur disposition que les vocabulaires, *très fragmentaires*, du *Linguistic Survey of India*. La comparaison est souvent difficile du fait que les mots donnés par le *Dictionnaire* ne se trouvent pas toujours dans ces listes, et *vice versa*. Mais surtout, l'image peut changer si on utilise aussi les autres langues tibéto-birmanes des marches sino-tibétaines. La classification proposée est donc loin d'être définitive.

Les deux auteurs qui ont analysé le *Dictionnaire* semblent admettre *implicitement* que les phrases de ce *corpus* représentent effectivement des spécimens de la langue — écrite ou littéraire, sans doute — du Źaṅ-źuṅ ancien. Ils ne s'expliquent pas sur ce point important, mais donnent déjà, ou promettent de donner, une grammaire.

Il me semble que cette hypothèse ne va pas de soi et qu'il est nécessaire de soumettre ce *corpus* à une critique serrée. Un grand nombre de mots du *Dictionnaire* ne sont attestés que dans des expressions qui sont des équivalents littéraux de termes techniques du bouddhisme, et spécialement des doctrines tibétaines des rÑiṅ-ma-pa et des rJogs-čhen-pa. Accepter ces termes impliquerait que le źaṅ-źuṅ avait déjà adopté ces systèmes au moins au VIIIe siècle. C'est bien ce que pensent les Bonpo actuels pour qui les doctrines rñiṅ-ma-pa et rjogs-čhen-pa sont précisément d'inspiration bonpo. Il est cependant difficile de l'admettre, du moins dans l'état actuel de nos connaissances. Tout porte à croire, au contraire, que ce sont les Bonpo qui ont assimilé les doctrines lamaïques. On peut en tout cas montrer que les termes philosophiques et religieux du *Dictionnaire* sont des traductions littérales du tibétain, et non l'inverse. Il reste que, pour adopter ces traductions, les Bonpo se sont servis, en partie, de mots qui font par ailleurs partie de la langue commune du źaṅ-źuṅ.

Une partie seulement, car une autre partie est formée de mots sanscrits et même de mots purement tibétains. Voyons donc quelques exemples précis.

skya est régulièrement traduit par tib. *rǰe* « seigneur, chef », et *ҫe* par tib. *sñiṅ* « cœur ». La réunion des deux mots *ҫe-skya* correspond à *thugs-rǰe* « compassion » *(karuṇā)*. M. Haarh essaie de rendre l'expression mot à mot par « noble mind », mais la construction ne permet pas cette traduction. Le tibétain a compris « (être) le maître de son cœur » (racine scr. *kṛi*). Or le terme źaṅ-źuṅ est exactement calqué sur cette interprétation tibétaine. Ce qui est intrigant, c'est que *sñiṅ-rǰe (karuṇā)*

---

(2) Références dans les articles de Haarh et de Hoffmann.

correspond ailleurs à *e-siṅ*. Sans pouvoir le prouver, je crois que cette forme pourrait être une déformation de *sñiṅ* = *siṅ*. On trouvera de nombreux autres exemples. P. 7, le Sumeru et les quatre *dvipa* : *raṅ* « montagne » > Rvi-raṅ = Ri-rab (Sumeru) ; I-cam spre = 'Jam-bu-gliṅ (Jambudvipa), où I-cam est formé comme *e-siṅ* = *sñiṅ-rǰe* : la deuxième syllabe est déformée et précédée d'une voyelle, sur le modèle des termes de parenté (tibétains) *a-khu*, *a-lče*, etc. Quant à *spre* = *gliṅ*, c'est une abréviation de *spre-gliṅ* ou *spre-liṅ* (sur la même page), et je crois bien qu'il y a là une allusion aux singes ancêtres des hommes. Les noms des autres continents sont aussi traduits du tibétain. De même *sad* « dieu (tib. *lha*)+*slas* « terre » (tib. *sa*), *sad-sla*, traduit Lha-sa. *Lig* correspond régulièrement à tib. *srid* « règne, monde ». et *lig-mur* traduit tib. *snaṅ-srid* (*mJod-phug*, p. 5). Une autre fois, *srid-pa* « monde, existence » est traduit par ou traduit lui-même Lig-min-rgya (var. mi-rkya ; *ibid.*, p. 3) qui est le nom ou le titre du roi de Źaṅ-źuṅ et devrait signifier « seigneur du monde » *(srid-rǰe)*. Quant à *mur* de *lig-mur* = *snaṅ-srid*, on le trouve correspondant à « bas, en bas » *('og)* et dans des composés comme *dud-mur* « animaux » (*byol-soṅ*, où *dud* vient de tib. *dud-'gro* « animaux »), *mur-tiṅ* « nāga » (*klu* ; *tiṅ* veut dire « eau ») et *mur-zaṅs* « nāga » *(byol-soṅ klu)*. *Mi-sdum* (ou *miṅ-niṅ sdum*), correspondant à *ma-mo* (démones, *mātṛka; op. cit.*, p. 7), est formé de *mi*, « mère » et négation, et *sdum* « mère » (mais p. 12, on a : *ba-sdum mi-sdum* « père et mère », tib. *pha daṅ ma*). Ailleurs (Dict., p. 9), *ma-mo* correspond à *ma-muṅ* et, inversement, *mi-sdum* correspond à *yum* (*mJod-phug*, p. 6). *Slas* signifie régulièrement « terre » (tib. *sa*). Que dire alors de *slas-zag* = tib. *sa-bon* « semence » (*ibid.*, p. 12, l. 18 : sa-bon = *zad-tra* : Dict., p. 17a *sla-zur*) ? Ce terme a été forgé en analogie avec le tibétain en traduisant la première syllabe *(sa)* par son sens littéral « terre » (*slas* en źaṅ-źuṅ). Un autre exemple est encore plus frappant. A tib. *sa-ya* « un million » (où *sa* n'a rien à faire avec *sa* « terre ») correspond źaṅ-źuṅ *slas-'jva* (Dict., p. 13, 16). Là encore on a artificillement forgé un « mot » źaṅ-źuṅ en traduisant la première syllabe tibétaine. Dans d'autres cas, on a été plus subtil et on a emprunté des mots tibétains. *De-tog* correspond à tib. *'bras-bu* « fruit » (*mJod-phug*, p. 12). N'est-ce pas un rappel de tib. *me-tog* « fleur » et de *lo-tog* « récolte » ? Dira-t-on que c'est un mot źaṅ-źuṅ apparenté au tibétain ? Mais à la même page (*op. cit.*, p. 12) on trouve *du-tog* deux fois, une fois correspondant à *rgyu-mthun* « cause identique » et une fois à *mthun-pa* « identique », « en accord ». Par contre, dans le Dictionnaire, *du-tog* correspond à *stoṅ-pa* « vide » (cf. *du-dor* = tib. *'du-byed* « composé » ; pour le bouddhisme, cela implique cause et fruit ; mais par ailleurs tib. *'du-byed* « composé » correspond à źaṅ-źuṅ *stoṅ-ri*). Quand on voit źaṅ-źuṅ *rvaṅ-çer* correspondant à tib. *ri-dvags* (cervidés), on peut être certain que le mot źaṅ-źuṅ est une création artificielle sur le modèle du tibétain. En tibétain, *ri-dvags*, « animaux de la montagne », s'oppose à *g.yuṅ-dags* « animaux domestiques ». En źaṅ-źuṅ, « montagne » se dit *rvaṅ*. De là on a fabriqué *rvaṅ-çer* pour rendre le tib. *ri-dags*. De même, de *khri* « pensée » (tib. *sems*) on a fait *khri-char* (ou *rce*), « êtres vivants », sur le modèle tibétain *sems-čan* (« doués de pensée »). Dans d'autres cas, on trouve des

mots tibétains, soit associés à des mots żaṅ-żuṅ, soit simplement donnés comme żaṅ-żuṅ. Ainsi on a żaṅ-żuṅ *staṅ* = tib. *stoṅ* (mille) et żaṅ-żuṅ *stoṅ* = tib. *stoṅ* « vide » (cf. *stoṅ-ri*, « composé », dont on vient de parler). *rko-phuṅ* signifie « corps », « forme » (tib. *gzugs*, *phuṅ-po* ; ex. dans *gZi-brjid*, kha, p. 222). C'est un composé żaṅ-żuṅ-tibétain. Le mot tib. est *phuṅ-po*. Le mot żaṅ-żuṅ est *rko*. P. 7 du Dictionnaire, on trouve *rko-riṅ rko-thuṅ* « corps long, corps court » (tib. *lus-riṅ lus-thuṅ*) où les deux adjectifs sont tibétains. On a aussi *rko-dug* « corps », mais *u-dug* traduit aussi « (voix) désagréable » ([sgra] mi-sñan) dans le nom du Continent du Nord. Żaṅ-żuṅ *khu-phaṅ* ou *phaṅ* (Dict., p. 8, 16) correspond à tib. *rlaṅ* ou *khu-rlaṅs* « brouillard, pluie fine ». Mais le mot *khu-'phaṅ* est tibétain (même sens, p. ex. *Rlaṅs po-ti-se-ru* 9b, Biographie de 'Brug-pa kun-legs, 81a). Serait-ce un mot d'origine żaṅ-żuṅ ? Je ne le crois pas. Dans son vocabulaire, M. Haarh ne donne que *phaṅ* seul, mais pas *khu-phaṅ*. Une fois la seconde syllabe isolée, elle peut — faussement — passer pour un mot authentiquement żaṅ-żuṅ. Voici comment il s'accouple à d'autres mots : *mJod-phug*, p. 4, 5 a żaṅ-żuṅ *du-paṅ spri-żi* pour tib. *sprin daṅ khu-rlaṅs* « nuages et pluie-vapeurs ». *Du* correspond à tib. *sprin*, « nuage ». Est-ce vraiment un mot authentiquement żaṅ-żuṅ ? On ne peut s'empêcher de penser à tib. *du-ba* « fumée » et *du-żag* « fumée ou vapeur couvrant villes ou villages le matin » (Jäschke Dict., donc : « brouillard » ; tib. *żag :* « brouillard, vapeur »). Seraient-ce des mots apparentés, communs au żaṅ-żuṅ et au tibétain ? On verra que des mots żaṅ-żuṅ qui appartiennent authentiquement à une langue tibéto-birmane (p. ex. *dmu* « ciel ») ont été conservés en tibétain classique (parfois avec des acceptions différentes). Mais dans le cas présent, on peut douter. Żaṅ-żuṅ *rmu-tog* correspond à tib. *phrag-dog*, « envie », et *dmu-tog* à tib. *rtogs-pa* « pensée discursive, doute ». Or en tibétain, on a *dmu-rgod*, « sauvage, abruti », et *phrag-dog*, « jaloux ». Par ailleurs, żaṅ-żuṅ *tog* apparaît seul comme équivalent de tib. *rtogs* et n'est sans doute que la déformation de ce mot tibétain. Que penser alors de żaṅ-żuṅ *lo-rgyu ma-yin* = tib. *luṅ-ma-bsten* (Dict., p. 20) « ne pas donner de prophétie ou d'instruction » ? (Haarh traduit : « not adhering to the instruction », mais *bsten* est visiblement une faute d'orthographe pour *bstan* ; la phrase entière est ainsi conçue : « ce trésor est un trésor de pratique de découverte des sages : on doit le cacher aux aveugles qui n'ont pas reçu d'instruction ou de prophétie »). *lo-rgyu* est ici visiblement calqué sur tib. *lo-rgyus* « histoire, récit ». Toute cette page est d'ailleurs le colophon de l'éditeur, visiblement écrit *d'abord* en tibétain. Le texte correspondant en żaṅ-żuṅ est un effort de « traduction » et de restitution artificielles[1]. Un autre cas étrange de ce genre est le mot żaṅ-żuṅ *tiṅ*. Dans les textes bilingues, il correspond tantôt à « eau » (tib. *čhu*), tantôt à « bleu » *(sṅo)* ou « (couleur de) turquoise » (g.yu). M. Haarh l'a comparé avec le mot *ti* « eau » de diverses langues de l'Himalaya occidental (ce mot *ti* est sans doute

(1) On a vu, p. 231, n. 1, une autre restitution artificielle de *luṅ-bstan* à partir de *spuṅs-so* = *ston-pa*, « maître ».

apparenté à tib. *čhu* ; il se trouve aussi dans les textes bon-po, p. ex. dans *mJod-phug*, commentaire, p. 136 : *ti ni čhu yin*). Certains passages donnent cependant à réfléchir. Dans le *mJod-phug*, comm. p. 139 et dans le *Legs-bçad-mjod*, p. 140b, on trouve *Tiṅ-nam* pour *čhu'i lha-mo* « déesse de l'eau ». Dans le *Vocabulaire*, p. 8, *tiṅ-zaṅs* = *čhu-lčam* « (la déesse) Dame de l'Eau », mais *mJod-phug*, p. 4, *tiṅ-nam* correspond à tib. *(rgya-mcho) 'čhiṅ-rnams* « (l'océan) bleu ». Le mot tib. *'čhiṅ*, *mčhiṅ(-bu)* désigne le verre ou le *lapislazuli* (bleu) dans les textes classiques, alors que dans les mss de Touen-houang, il s'emploie fréquemment dans le sens de « bleu-vert » comme épithète d'une prairie (P. 1134, l. 205, 209, 223, 244, 248, 260, 271) ou comme une matière caractérisée par le bleu-vert (P. 1134, l. 74 : l'œil d'un mort ; P. 1136, l. 17 : parallèle à *sṅon-mo*, « bleu »). On est alors frappé de constater qu'en źaṅ-źuṅ, *tiṅ* s'emploie bien plus souvent comme un adjectif de couleur (« bleu ») que dans le sens d'« eau » (dans le *gZi-brjid*, Ka 449, 460 ; Kha 296, *tiṅ-źi* est un joyau associé à l'argent (métal) : *tiṅ-źi dṅul*). Or, en tibétain, *'čhiṅ*, *mčhiṅ*, « lapislazuli, bleu » ne peut être séparé de *mthiṅ*, *mthiṅ-ga*, « (la teinture) bleu, indigo », la première forme apparaissant comme palatalisée par rapport à la seconde, et on ne peut s'empêcher de penser à comparer chinois *ts'ing* « bleu-vert » 青 et 靛 « indigo ». Par surcroît, dans la mythologie « bon-po », le premier homme s'appelle tantôt *myi rma-bu mČhiṅ-rgyal*, « l'homme, fils d'homme (?)[1], roi *mčhiṅ* » (mss de Touen-houang), tantôt *mThiṅ-ge* ou *mTiṅ-gi* (textes postérieurs). Considérés ensemble, tous ces faits semblent suggérer que le mot źaṅ-źuṅ *tiṅ*, « eau, bleu (de turquoise) », est apparenté (ou emprunté artificiellement ?) à tib. *mčhiṅ/ mthiṅ*, « bleu » (indigo), « bleu-vert », et que l'acception « eau » n'en est que dérivée (ou empruntée).

Un passage curieux du *Klu-'bum* (fol. 374a) montre comment le passage a pu s'opérer. Un saint bon-po, qui veut délivrer les êtres de la misère morale *(kleśa)*, « ayant construit un pont « bleu » *(mthiṅ-gi zam-pa)* », songe à l'eau *(čhab-su dgoṅs)* [en croyant que ?] le monde entier tombe dans l'abîme [du haut] du « pont de l'eau » *(čhab-kyi zam-pa)*. Malgré la traduction incertaine due à la mauvaise rédaction de ce passage, il est clair que les mots *čhab*, « eau, fleuve », et *mthiṅ*, « bleu », sont ici équivalents. Selon un procédé poétique courant dans cet ouvrage (et dans les mss de Touen-houang), l'épithète est employée à la place du nom commun ou parallèlement avec lui. Cela montre pour le moins à quel point l'étymologie des mots du źaṅ-źuṅ bon-po est délicate et difficile à établir.

Ailleurs on trouve tout simplement des mots tibétains dans le texte źaṅ-źuṅ. Ex. ź.ź. *kun-çes* pour tib. *mkhyen-pa* « savant » (tib. *kun-çes*, « qui sait tout » ; Dict., p. 15) et ź.ź. *rbad* = tib. *sod*, « tue ! », ou *čhad*, « coupe ! ». Or tib. *rbad*, « inciter (au mal) », « envoyer une calamité par magie », est un terme typique des rituels lamaïques. Par contre, tib. *kun-çes*, « savoir tout », traduit ailleurs ź.ź. *kun-çin*. On trouve aussi

(1) R. A. Stein, *Du récit au rituel dans les manuscrits de Touen-houang*, n. 26 (sous presse).

ž-ž *çin* dans d'autres composés, tels que *ti(tiṅ)-çin* = tib. *rnam-çes*, « conscience » ; *dhi-çin* = tib. *ṅa-rgyal*, « orgueil » ; *ṅes-de-çin* = tib. *raṅ-rig*, « Connaissance-en-Soi » ; *çi-çin* = tib. *çes-pa* ou *dran-pa* « connaissance » (peut-être aussi ź.-ź. *çin-tun* et *çin-ni* « le foie »). Le mot est certainement en rapport avec ź.-ź. *çe* = tib. *sñiṅ* ou *thugs*, « cœur, pensée ». Or il forme le composé *çe-thun* = tib. *sñiṅ*, *sñiṅ-rca*, *thugs*, « cœur, pensée ». Ce dernier composé ne peut guère être séparé de *çin-tun* « le foie » (visiblement conçu comme l'organe de la pensée, de même que le cœur). Il peut évidemment, là aussi, s'agir de mots apparentés, communs au źaṅ-źuṅ et au tibétain. On peut penser à K'iang *šɛr*, « âme », et Si-hia **sie* « penser ». Quoiqu'il en soit, on doit sans doute retenir un certain degré de spéculation pour la formation des termes dérivés à partir de modèles tibétains. Les traités tibétains parlent de *dran-pa daṅ çes-çin* (*Bya-gtoṅ sñan-sgron*, 42a), « pensée et conscience » (?). Selon le Dvags-po rin-počhe, le dernier terme *çes-çin* serait identique à *çes-bźin (saṃprajñāna)*. Il paraît bien proche du ź.-ź. *çi-çin* = tib. *dran-pa*[1].

Un autre mot « źaṅ-źuṅ » est purement tibétain : « źaṅ-źuṅ » *gso-byed* (Dict., p. 9) « traduit » tib. *drod-pa* « chaleur ». Or *gso-byed* signifie « qui guérit ou nourrit, entretient la vie », *en tibétain.*

Il est clair que, manquant de matériel proprement źaṅ-źuṅ, les Bon-po ont utilisé des métaphores et des termes techniques tibétains. Rien d'étonnant à cela, puisque les textes sacrés dont les phrases ont été découpées dans le *Dictionnaire*, datent de l'époque relativement tardive du Bon assimilé. On peut penser qu'à cette époque le źaṅ-źuṅ, ou la langue que les Bon-po ont appelée ainsi, n'existait plus, n'était plus pratiquée. Pour restituer des textes en źaṅ-źuṅ, les Bonpo ont alors dû utiliser un lot (relativement restreint) de mots d'une langue étrangère, peut-être le źaṅ-źuṅ, et y ajouter toutes sortes de termes tibétains plus ou moins déformés. Cela n'enlève rien à l'intérêt du lot de mots ainsi conservés, mais il est bon de se rendre compte que nous ne l'atteignons qu'à une époque tardive, nullement contemporaine de l'existence du źaṅ-źuṅ.

Un autre exemple de ce procédé est ź-ź *rcal-gsum* (Dict., p. 14) pour tib. *srin-lag* « l'annulaire ». En tibétain, *rcal-gsum* signifie « triple force » et sert de métaphore à un jeune animal. A la même page, ź-ź. *ñuṅ-zug* correspond à tib. *rkaṅ-pa* « pied », mais ce mot est probablement une métaphore *tibétaine*. P. 11, tib. *rkaṅ-pa*, « pied, jambe », est l'équivalent de ź-ź. *chas-phru*, mot qui, lui, a un aspect non tibétain. Pour « estomac » (tib. *grod-pa*), on trouve ź-ź. *khog-ce*, mot qui ressemble bien au tib. *khog* « intérieur », *khog-pa* « estomac, tronc du corps ». Un pas de plus, et on a fait ź-ź. *khog-ce* = tib. *drod-pa* « chaleur » (animale, sans doute). Par contre, le *rcal* de tout à l'heure (*rcal-gsum* = « annulaire ») reparaît dans źaṅ-źuṅ *khod-rcal*, « fort » (tib. *stobs-ldan*, *stobs-čhen*) et dans ź-ź. *rcal-ne*, « très fort » (tib. *mthu-čhen*). L'emprunt

(1) Cf. le ms. de Touen-houang P. 239, p. 19, l. 2, à propos du deuil pour un mort : *sems çen re nag* « la pensée est noire ».

a dû se faire souvent de façon très tortueuse, indirecte, mais visiblement en s'inspirant de modèles tibétains existants. On a déjà vu un exemple tiré du rituel (*rbad*, « tue ! »). Quand on nous dit que ź-ź. *spros-'bar* = tib. *zab-mo* « profond », il est clair qu'on a utilisé un texte tibétain de philosophie rñiṅ-ma-pa ou bka'-brgyud-pa où *spros-bral (niṣprapañca)*, « sans activité », est l'équivalent du Sens Profond (Pensée, Vacuité, etc.).

Un autre mot soi-disant źaṅ-źuṅ pose un problème redoutable. C'est le mot *gyer* que le *Dictionnaire* donne comme équivalent de *bon*. M. Hoffmann y a trouvé la confirmation de son hypothèse ancienne expliquant le mot *bon* par le verbe *bon-pa* « chanter, murmurer, dire des formules magiques ». C'est que *dgyer-ba* aurait le même sens[1]. Mais si *gyer-ba* ou *dgyer-ba* signifie « chanter »[2], c'est un mot *tibétain*. Si on accepte cette étymologie, cela signifierait que les Bon-po ont emprunté le mot *gyer* au tibétain et l'ont employé comme équivalent de Bon précisément en spéculant sur la ressemblance (à mon sens *fortuite*) entre Bon et *bon-pa*[3] et en se servant d'une glose des dictionnaires *tibétains* selon lesquels *gyer* serait un mot « ancien » (désuet) signifiant « chanter » et correspondrait au mot « moderne » *bon-pa* qui signifierait « murmurer ou prononcer des *mantra* » (*zlas-pa*, mais je ne connais aucun exemple précis de cet emploi)[4]. En réalité, le sens allégué des deux mots n'est attesté que tardivement. L'histoire du mot *gyer* est compliquée. Dès les mss de Touen-houang, il est associé au mot *bon*. On nous dit à propos des chevaux du rite funéraire[5] : « qui s'occupera des « parents » (les animaux sacrifiés), qui exécutera (? chantera, *bgyerd*) le (rituel) bon(-po) ? » (ms. P. 1134, l. 122 : *gñen gaṅ-gis ni blta'/ bon gaṅ-gis /ni/ bgyerd*). Dans un autre rituel funéraire (P. 1042 = Lalou, Rituel bon-po des funérailles royales, *J.As.* 1952, l. 55, 58, 113-4), les mots *mǰol bon-po* doivent *gyer* « séparément » *(sa-sar = so-sor)* divers animaux et *gyer* diverses offrandes. On ne peut guère entendre : « chanter », mais on pourrait penser à : « attribuer, distribuer ». Dès les chants de Mi-la-ras-pa (XIe siècle), on voit l'association de *bon* et de *gyer* tendre vers l'acception : « entonner un chant ». En imitant un rite bon-po de guérison, le saint y introduit un sens bouddhique. Ce procédé est caractérisé par la phrase : « il *sgyer-ba* un chant bouddhique en une mélodie bon-po » *(čhos-glu bon-dbyaṅs su sgyer-ba)*. Il s'agit bien de chanter, mais le verbe lui-même n'a pas nécessairement ce sens. Dans la même imitation, on dit que « le yogin *sgyer* le *bon* » (exécute le rite bon-po, *bon-gčig sgyer*), mais une

---

(1) *Symbolik der tibetischen Religionen und des Schamanismus*, Stuttgart, 1967, p. 68.

(2) Ou plutôt « traîner » un son, une mélodie, une récitation (Čhos-grags).

(3) J'ai donné ailleurs des raisons de douter que *bon-pa* signifie « chanter » ou « murmurer » ; cf. les exemples où *bon-pa* signifie : « porter à l'oreille », « remettre en main », « donner du poison », « agiter des cymbales ». (C-R. de Snellgrove, *Nine Ways of Bon*, in *Asia Major* XIV, I, 1968, p. 125.)

(4) Cf. *mJod-phug*, comm. p. 39 *ṅag gyer-zlos la bsdus-te bca', yid tiṅ-ṅe-'jin la bsdus-te bca'* : « contemple la Parole en la condensant en la « formule prononcée » ! Contemple la Pensée en la condensant en la concentration *(samādhi)* ! »

(5) Cf. R. A. Stein, *Un document ancien relatif aux rites funéraires des bon-po tibétains* (à paraître).

ligne plus haut on l'a prié de « faire un *bon* pour écarter le mauvais oracle » *(mo-ṅan bzlog-phyir bon-gčig byed)*; ce qui est visiblement la même chose. La dernière formule est fréquente dans les mss de divination de Touen-houang[1]. Enfin, dans le même rituel bon-po de Mi-la ras-pa, on « institue la « méditation *gyer* » *(gyer-sgom)* des quatre classes de *tantras* » *(rgyud-sde bźi-yi gyer-sgom bcugs)*[2]. Je reviendrai sur cette méditation. Mais il faut dire d'abord que, depuis Mi-la ras-pa, on emploie le mot *gyer* dans le contexte d'une adaptation abusive, d'un syncrétisme ou d'un mélange de bouddhisme et Bon. 'Brug-pa Kun-legs (xv^e^-xvi^e^ s.) le dit plusieurs fois dans sa biographie. « Les tantristes (maîtres des *mantra*) *dgyer* les « *mantra* secrets » (les *tantra*) en Bon » (17b *sṅags-pas gsaṅ-sṅags bon-du dgyer*). Mon informateur, le Dags-po rin-po-čhe comprend ici : « Ils *mélangent* les *tantra* et le Bon » (ils mêlent l'un à l'autre). Si l'on peut encore penser qu'il s'agit ici de « chanter les *mantra* à la façon bon-po », cela n'est plus possible dans d'autres passages ; p. ex. : « ils *gyer-ba* au marché (en public) les pratiques secrètes des *mantra* secrets anciens » (84*b gsaṅ-sṅags rñiṅ-ma gsaṅ-spyod khrom-du gyer-ba*) et : « bien que ces pratiques des « *mantra* secrets » ne dussent pas être *gyer* au marché, vous, quelques tantristes (maîtres des *tantra*) qui, vous souciant (uniquement) de remplir votre ventre (grâce au payement reçu pour le rite exécuté), '*gyer* les « mantra secrets » en Bon » (87b *gsaṅ-sṅags kyi spyod-pa 'di/ khrom-du gyer-rgyu min-na'aṅ/ khyod sṅags-pa 'ga'-res/ lto-ba bltas-pa'i, gsaṅ-sṅags bon-du 'gyer-ba čig 'dug-pas; idem* 165b)[3]. C'est ce syncrétisme abusif qui a conduit à la confusion générale de *sṅags-pa* « sorcier » et *bon-po* qu'on trouve si souvent chez les voyageurs modernes au Tibet. Si, dans les textes, *gyer* est souvent associé à *bon*, c'est toujours dans ce sens d'assimilation abusive du *sṅags (mantra > tantra)* au Bon. Comme le dit la biographie de Vairocana (116a) : « les tantristes *(sṅags-pa)* se produisent dans les villages, pareils à des *bon-gyer* qui tiennent le tambour » (*sṅags-pas groṅ-mñen byas-pas bon-gyer rṅa-thogs 'dra*, suivi d'autres phrases qui dépeignent la déchéance des bouddhistes). Et comme les rites bon-po étaient accompagnés de chants et de tambour, on pouvait facilement inférer que *gyer* indiquait ces chants. Je crois, cependant, qu'il s'agit là d'une acception secondaire et postérieure. S. Ch. Das (Dict., s.v. *bgyer-ba*) cite un passage de la biographie d'Atiśa (p. 66) : lorsqu'ils exécutent un rite, les *sṅags-pa* récitent d'une voix agréable ; ils agissent en désaccord avec la Religion parce qu'ils *bgyer* les « mantra secrets » *textuellement (gsaṅ-sṅags sgra ǰi-bźin-par bgyer-nas čhos log-par 'god-pa)*. Les « mantra secrets » ne sont pas vraiment des *mantra* qu'on récite, mais ce que nous appelons les *tantra*. Et ce que

---

(1) Ms. P. 1051, l. 8 « maîtrisant les oracles, on fait un *bon* » *(mo-phya-dag gdam-čiṅ bon byas ni)*. P. 1047, l. 145-6, 213, 286, 297, 392 : *bon byas-te* ou *bon byas-na*, « si on fait un (rite) bon-po », tel et tel malheur annoncé par l'oracle sera écarté.

(2) H. Hoffmann, *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion*, Wiesbaden, 1950, p. 377, 383.

(3) Cf. dans le même ouvrage, 28a, *sraṅ dgyer-ba* que Dags-po rin-po-čhe explique comme *bre 'ǰal-ba* « peser » (= falsifier le poids ?).

Atiśa a en vue en critiquant ce comportement, c'est — comme plus tard 'Brug-pa Kun-legs — non pas qu'on chante ou récite sur une autre mélodie, mais qu'on pratique en *public* et en *réalité* ce que les *tantra* commandent d'accomplir en secret d'une manière *symbolique* (ou en tout cas à la seule condition d'être en état de grâce). Il s'agit des pratiques telles que tuer, manger de la viande, boire du sang, coïter, dont ces *tantra* parlent. Mais là encore, cette conduite excentrique et paradoxale était proche de celle des *siddha* « fous » et de leurs chants mystiques *(dohā* ou « chants de vajra » *rdo-rje glu)*. D'où à nouveau une association possible de *gyer* avec les chants. Ces pratiques ont eu cours au XIe siècle et les abus auxquels elles ont donné lieu ont provoqué l'invitation de nouveaux maîtres indiens. On les appela *gyer-sgom* « méditation *gyer* (mélangé, assimilé au Bon ?) »[1]. On a vu plus haut que, dans son imitation d'un rite bon-po, Mi-la ras-pa est censé y avoir recours.

Voici comment les événements sont décrits en 1692[2]. Depuis le déclin de la religion sous Glaṅ-dar-ma (842) jusqu'à Sroṅ-ṅe et 'Khor-re (ca. 1000) quelques « laïques porteurs du *vajra* » (*khyim-pa rdo-rje 'jin-pa*, tantristes mariés) étudiaient la « Voie des *mantra* secrets » (des *tantra*, *gsaṅ-sṅags kyi lam*) et transmettaient cet enseignement à leurs fils et disciples. Peu à peu ils déviaient et mêlaient les pratiques (*lag-len*, tantriques) avec ceux des *bon-po*. Le résultat fut le *gyer-sgom*. Ne comprenant pas la pensée (l'intention) des *tantra*, ils ont pris les paroles (de ces *tantra*) à la lettre et se sont ainsi adonnés à des « pratiques contraires (à la religion) » *(log-spyod)*, tels que le coït (rituel, *sbyor*) et le meurtre (rituel, *sgrol*). Le *dPag-bsam ljon-bzaṅ* (de 1748) dit la même chose (éd. Das ; p. 175-6) et en donne la raison : il n'y avait plus de *vinaya*, ni d'explication, ni de consécration *(dbaṅ khrid)*. C'est pourquoi, dans sa diatribe contre ces pratiques, Byaṅ-čhub-'od traite ces « tantristes » de « abbés de village » (*groṅ-gi mhkan-po*, *op. cit.*, p. 393) et qu'ailleurs on les appelle *ar-cho ban-dhe* (moines-brigands)[3], mais on ne parle pas de *gyer-sgom*. Par contre le *lHa-'dre bka'-thaṅ*

---

(1) La définition de S. Ch. Das, méditation pratiquée par les Bonpos, n'est qu'une extrapolation.

(2) *Dam-pa'i čhos-kyi 'byuṅ-chul...* (Ire partie), de dKon-mčhog lhun-grub, 126a-b. Cet exposé est confirmé par la biographie d'Atiśa citée par S. Ch. Das (*Jo-bo rin-po-čhe dpal-ldan A-ti-ça'i rnam-thar rgyas-pa yoṅs-grags*, fol. 66a-b) : *lha-bcun-pa* Byaṅ-čhub-'od, le neveu du roi Ye-çes-'od de Guge, veut faire venir Atiśa au Tibet. Il s'adresse à un spécialiste du *vinaya*, Guṅ-thaṅ lHa-gdoṅ, qui venait de passer deux ans aux Indes (il avait traduit des « chants de vajra »). Il lui explique la raison. Le bouddhisme au Tibet a connu beaucoup de vicissitudes. Un vieillard de Brag-rgyab a prétendu avoir trois façons d'attacher la robe monastique. Les tenants des « mantra secrets » ont *bgyer* (« altéré ?) les « mantra secrets » en les prenant à la lettre et en ont fait une doctrine hérétique. En particulier, un certain « A-ca-ra Rouge » a traduit (ou altéré ?, *bsgyur*) ce qui concerne la « Goutte » (*thig-le*, à la fois élément psycho-mental et sperme) des « mantra secrets » et a fait de la plupart des moines ordonnés des « laïcs religieux » *(ser-khyim)*. Un certain personnage appelé « Vêtu d'une robe monastique bleue » (Çam-thabs sṅon-po čan), qui était peut-être un hindouiste *(phyi-rol-pa)*, a enseigné des hérésies *(čhos-log)* qu'il prétendait être les pratiques « d'union » (sexuelle) et de « libération » (meurtre ; *sbyor sgrol*). Le bouddhisme a ainsi été fortement pollué. D'où la nécessité d'inviter Atiśa. — On notera qu'il n'est pas question de *gyer-sgom* dans ce passage.

(3) R. A. Stein, *La civilisation tibétaine*, Paris, 1962, p. 49.

(XIV^e s.) parle de *gyer-sgom* comme d'un « culte d'action (magique) » (18b *'phrin-las kyi mčhod-pa gyer-sgom*). Dans le passage parallèle du *gZer-myig* (p. 102)[1], le mot *gyer-sgom* est remplacé par *chig-bçad*, mot que Snellgrove traduit par « liturgie ». Pour les *bon-po* postérieurs il s'agit de chants ou de poèmes[2]. C'est que les chants sont liés au *gyer-sgom* depuis (au moins) Atiśa. « Les chants de vajra du *gyer-sgom* » remontent au yogin Mahāśrīratna, maître de Dharmakīrti de Suvarṇadvīpa, lui-même maître d'Atiśa. Mais Atiśa ne put transmettre ces *dohā* parce que son disciple 'Brom-ston s'y opposa (à cause du fait « qu'un démon avait pénétré le cœur du Tibet »)[3]. On ne sait pas ce qu'il faut entendre par *gyer-sgom*. Au XII^e siècle, un certain Gyer-sgom čhen-po, disciple de Phag-mo-gru-pa, fonda l'école des bKa'-brgyud-pa de Çug-gseb[4]. Il y en avait même deux (*Blue Annals*, p. 565). A la même époque un bon-po célèbre, Gyer-myi Ñi-'od, aurait « inventé » en 1108 le *mJod-phug*, sorte de manuel du Bon organisé dont de longs passages sont bilingues, tibétain et źaṅ-źuṅ. Les seuls ouvrages concernant le *gyer-sgom* que j'ai pu lire se trouvent dans le *gsuṅ-'bum* du 5e Dalailama (*Tōhoku Catalogue*, nos 5692, 5749, 5770, 5816). Ils se rapportent aux rÑiṅ-ma-pa (à Padmasambhava et à rGod-kyi ldem-'phru-čan ; ce sont des *gter-ma*). Dans le premier (5692), il s'agit d'écarter *(bzlog-byed)*, le Dieu de la Mort[5] par une « rançon » *(glud-rabs)*[6]. Le rite se termine par une danse *(bro-brduṅ)*. Dans le second ouvrage (5749), il s'agit d'un *gyer-sgom* visant à faire exécuter des œuvres *(las-byed)* à la divinité terrible Padma yaṅ-gsaṅ. On y entonne la mélodie de *vajra* sans crainte *('phrin-las kyi gyer-sgom 'ǰigs-med rdo-rǰe'i dbyaṅs-su sgrog)*. Le troisième (5770) est consacré à Bla-ma Karma gu-ru (qui soumet des démons à Laṅ-ka, Zaṅs-mdog dpal-ri, le « paradis » de Padmasambhava). Le quatrième (5816) évoque Pehar comme gardien du Tibet.

A la fin de cette longue digression, on peut constater que le *gyer-sgom* n'a rien de spécifiquement bon-po, mais relève du tantrisme. C'est dans ce contexte qu'il est en rapport avec une conduite excentrique de « fou » qui comporte des chants *dohā* et des pratiques rituelles peu conventionnelles. C'est par le biais de « tantriques » mal dirigés qu'il a abouti à une fusion de rites de « sorciers » *(sṅags-pa)* et de bon-po. Et c'est par

---

(1) Signalé par Mme A. M. Blondeau, Le *Lha-'dre bka'-thaṅ*, sous presse.

(2) Cf. Snellgrove, *Nine Ways of Bon*, p. 50, 54, 194, 306, et *mJod-phug*, comm., p. 195 : « dans le *snaṅ-gçen*, on réalise par le moyen du *gyer* et de la parole » *(snaṅ-gçen gyer-sgo daṅ skad-sgo nas 'ǰug)*.

(3) *Biographie* d'Atiśa et *Blue Annals* II, 455, cités par Hadano Hakuju, 菩提心法者としての Atiśa, in Recueil en honneur de Prof. Nakano 中野 (1960), p. 157, et *Chibetto ni okeru bukkyō-Kan no kei-sei ni tsuite*, in *Bunka* XXIX, 2, 1965, p. 167. Ces chants furent révélés à Atiśa en rêve par des dakiṇī, à la fin de sa vie. On trouve des « chants de vajra » d'Atiśa dans le *Tanjur* (Tōhoku nos 1494, 2313, 2314 ; aussi no 1496 *spyod-pa'i glu*).

(4) *dKar-brgyud gser-'phreṅ*, éd. G. Smith, p. 7.

(5) Cf. ci-dessus le rite bon-po de Mi-la ras-pa où le *bon-gčig sgyer* (ou *byed*) sert à écarter *(bzlog)* le mauvais présage de la mort du malade.

(6) Cf. la chronique bon-po *Srid-pa rgyud-kyi bka'-byaṅ* (ms. Bibl. Nat. no 493), fol. 22a : il y a quatre *gyer* (des bon-po du źaṅ-źuṅ, du Me-ñag, des Sum-pa et des 'A-ža) ; les *bon* et les *gçen* se bornaient à *gyer* les « rançons » *(bon daṅ gçen-gyis blud [= glud]-la gyer-cam-nas)*.

là sans doute, bien que d'une façon obscure, que *gyer* « chanter » a pu être identifié avec un verbe hypothétique *bon-pa* « chanter », et que *gyer*, mot *tibétain*, a pu être utilisé par les Bon-po postérieurs pour servir d'équivalent soi-disant źaṅ-źuṅ à *bon* (dans le sens philosophique de *Dharma*) et de *gçen*. On voit à quel point la formation d'une partie du vocabulaire źaṅ-źuṅ des Bon-po est compliquée et pleine de surprises.

Comme je l'ai dit, beaucoup de mots sont des emprunts au sanscrit. MM. Hoffmann et Haarh l'ont naturellement bien noté, mais ils semblent admettre tacitement que ce seraient des emprunts que le źaṅ-źuṅ aurait pu faire *directement* et anciennement à l'Inde. L'idée serait certes séduisante. Il est bien possible que le Źaṅ-źuṅ ait eu des relations avec l'Inde avant même d'être intégré au Tibet ou simultanément avec lui. Des traits « hindouistes » du Bon pourraient s'expliquer ainsi (cf. R. A. Stein, *La Civilisation tibétaine*, p. 200). Mais rien ne permet de le prouver jusqu'ici. Par contre, je pense qu'on peut montrer que les emprunts sanscrits dans le źaṅ-źuṅ bonpo du *Dictionnaire* proviennent du lot courant de vocabulaire sanscrit utilisé dans les milieux lamaïques tibétains.

Quand on voit ź-ź. *a-ti* pour tib. *saṅs-rgyas*, « buddha », on peut, avec M. Haarh, songer à *adi(-buddha)*. Ou n'est-ce pas un emprunt détourné de l'Ati-yoga, le dernier et le plus sublime des Neuf Véhicules rñiṅ-ma-pa ? On peut le croire quand on constate que ź-ź. *u-pa* est employé pour tib. *bka'* « parole » (du Buddha, d'un maître, « enseignement »). L'*upāyatantra* (rituel) forme le cinquième de ces Neuf Véhicules. Mais il est vrai qu'on peut aussi songer à *upadeśa*, « discussion ».

M. Hoffmann a déjà relevé plusieurs mots sanscrits en źaṅ-źuṅ : *has-ti* « éléphant », *saṅ-go* « lion », *ci-ta* « cœur » (l'organe corporel = *citta*), *cakra* « roue », *cur-ni* « poudre », *a-yu* « temps », *sam-pad* « bonheur », *rad-na* « joyau », *pad-ma* « sexe féminin », *bho-dha* = buddha, *dha-ki* = *ḍākinī*, *gu-ru* (= *bla-ma*), *paṅ-tri* = *paṇḍit*, etc. M. Haarh a ajouté *ka-ya* « corps », *a-ti* « buddha » (= *ādi*?), *ha-si* « bonheur » *(hasit)*, *ra-ga* « rouge » *(rāga)*, et il a rectifié le cas de la « roue » : dans ce sens, ź-ź. a *rca-krad* et *cag-kor*, composé de *cakra* skr. et de *'khor-lo* tibétain, mais ź-ź. *ca-kra* signifie « couteau ».

Saṅ-go « lion » ne dérive sûrement pas d'un modèle indien, mais de tib. *seṅ-ge*. La plupart des autres mots sont bien connus des textes tibétains. Certains sont l'aboutissement d'une transposition, comme *ci-ta* pour l'organe du cœur et *ca-kra* pour « couteau », alors que « roue » devient *cak-kor*. On peut ajouter d'autres emprunts indirects. Ź-ź. *e-ma* est tib. *ṅo-mchar*, « étonnant ». Or *e-ma* est une exclamation fréquente d'étonnement en tibétain. Ź-ź. *ba-ni* est tib. *padma* (la fleur). On a l'impression que le modèle est le nom de la divinité Padmapāṇi. Ź-ź. *prajña* correspond à tib. *çes-pa* « connaissance », alors que tib. *çes-rab (prajñā)* devient ź-ź. *sa-trig*.

Il y a des emprunts plus subtils, obtenus par un procédé qui semble inspiré du désir de faire l'impossible pour qu'on ne puisse pas le reconnaître comme tel. Le nom du maître divin des artisans est Gar-ma li-ço (Snellgrove, *Nine Ways of Bon*, London, 1967, p. 132, l. 24). Ce ne peut être que Viśvakarman. En tibétain, on l'appelle Bi-ço Kar-ma

(ex. *Biographie de gCań-smyon*, 113a-b). Or *Bi* est une simplification de *Vi* (en tibétain écrit *l+b*)[1]. C'est ainsi qu'on aboutit au ź-ź. *Li-ço.* Les deux dernières syllabes ont été placées en avant. Dans une liste de divinités (*Dict.*, p. 21), on trouve côte à côte ź-ź. *sma-ma* = tib. *me-lha* (« dieu du feu »), ź-ź. *ag-ne* = tib. *rluń-lha* (« dieu du vent ») et ź-ź. *sva-li* = tib. *lha-mo* (« déesse », *devī*). Le scribe s'est trompé (l'a-t-il fait exprès ?) : *agni* est évidemment le dieu du feu. Mais *sma-ma* doit être Māmaki (déesse qui correspond à *l'eau* dans les *maṇḍala*), et *sva-li* ne peut être que Sarasvatī (-devī). Ź-ź. *Ru-tra* rend tib. *za-byed* ou *srin* (« démon » ; *mJod-phug*, p. 10, 11). Par redoublement et déformation, le mot devient ź-ź. *ru-tra ku-tra* = tib. *srin-po 'dre-gdon* (« démons » ; *Dict.*, p. 8) ; puis, à la même page, on le réduit à *ku-tra* seul *('dre gdon).* On aboutit ainsi à un « mot » nouveau qu'on ne reconnaîtrait pas pour ce qu'il est s'il se présentait isolé[2]. Ce jeu de déformation de l'original procède par redoublement et par inversion, puis par isolement d'un élément et par nouvelle formation analogique. Ainsi, en énumérant divers animaux, le *gZi-brjid* (kha, p. 204) parle des cervidés *(ri-dvags)* *ça-ra-na* et *ça-na-ra.* Le modèle de ces mots est sans doute sanscrit *hariṇa* (que traduit tib. *ri-dvags*) ou *śarabha*, cerf légendaire (ou les deux à la fois). Mais ailleurs (p. 217, 286), le même ouvrage énumère une série de trois sortes d'animaux : *ça-ra*, *na-ra* et *e-na-ya (dań gsum).* Ces mots sont formés par un jeu combinatoire. Le *garuḍa* indien devient tantôt *gha-ru* (*op. cit.*, kha, p. 89), tantôt *gar-na* (p. 82) ou *ka-ru* (*Klu-'bum*, très souvent). D'autres cas sont moins clairs, mais laissent une impression de fabrication subtile. A côté de *a-ti*, « buddha », et *u-pa* « enseignement », on trouve (*Dict.*, p. 20) ź-ź. *ma-ra ma-tog* pour tib. *'khrul-med rtog-pa*, « pensée sans égarement ». Nous avons vu plus haut que ź-ź. *tog* est une imitation (ou à la rigueur une forme parallèle) de tib. *rtog(s)*, et *ma* est la négation (en źań-źuń comme en tibétain). On ne peut alors s'empêcher de penser que ź-ź. *ma-ra* est basé sur le démon Mara, l'illusion. Il y a peut-être un cas plus subtil. « Viande » se dit *mań-thun.* M. Haarh (p. 14) a comparé ce mot à *reg-thun* « sang », *çe-thun* « cœur, pensée » et *çin-tun* « foie ». Il explique la désinence *-thun* par tib. *rten*, « base », et propose les étymologies : *mań-thun* « viande »/« base rouge » (ź-ź. *mań*, « rouge », est attesté), *reg-thun* « sang »/« base d'existence » (mais *reg* n'est pas attesté dans ce sens ; « existence » se dit *lig*), *çe-thun* « cœur »/« base de cœur » et *çin-tun* « foie »/« base de savoir ». Malheureusement la désinence *-thun* n'est nulle part expliquée par tib. *rten*, que je sache. Ce n'est donc qu'une hypothèse. Il serait aussi étrange que des mots aussi courants que viande et sang soient formés d'une façon aussi abstraite. A moins qu'il ne s'agisse de mots provenant d'une langue spéciale, métaphorique, symbolique (en langage poétique ou mystique chinois, *tan*, « cinabre », s'emploie bien pour « sang »). Comme nous le verrons encore, des mots źań-źuń

(1) Dans les mss de Touen-houang on écrit souvent *b* à la place du *va-zur* (ex. *rba* pour *rva*).

(2) Cf. ź-ź. *hrań* « cheval » et *ku-hrań* « kyang, hémoine ».

s'emploient bien comme épithètes de mots courants dans des textes bon-po *en tibétain.* Mais le mot qui nous préoccupe ici apparaît aussi sous la forme *maṅ-sa'i ça* (*daṅ yu-ṭi'i čhaṅ; gZi-brǰid,* Kha, 131, 143) « viande de *maṅ-sa* et bière de *yu-ṭi* ». On se rappelle alors que dans le langage secret, métaphorique et symbolique « des ḍākinī » ou « langage intentionnel » *(dgoṅs-skad)*, qui est de rigueur dans les *gaṇacakra*, skr. *maṃsa* doit être employé pour « viande ». On dirait bien que ź.ź. *maṅ-sa* est formé sur ce modèle (qui a survécu ici grâce à un *lapsus* révélateur ?) et que c'est à partir de cette forme qu'on a ensuite fabriqué *maṅ-thun* « viande » en źaṅ-źuṅ[1]. On ne peut le prouver, mais on doit se poser la question. Le terme parallèle pour « bière », *yu-ṭi*, pourrait bien s'expliquer par un autre emprunt lointain et détourné. Je pense que le modèle pourrait être le chinois *yu-tche* 玉脂, « graisse de jade », qui désigne une pierre apparentée au jade. Les dictionnaires tibétains ignorent *yu-ṭi*, mais connaissent *yaṅ-ṭi* (Čhos-grags ; Dagyab écrit *g.yaṅ-tre*) que les éditeurs chinois traduisent par *yang-tche yu* 羊脂玉 « jade graisse de mouton ». Le mot apparaît dans le titre d'un ouvrage chinois (taoïste, de divination, le *Yu-hia-ki* 玉匣記, « Recueil de la boîte de jade ») qui a été traduit en tibétain *(brǰed-ṭhog Yaṅ-ṭi'i za-ma-tog)* et en mongol. Le *-ṭi* de *yu-ṭi* est probablement une adaptation de *ṭi.* Il se trouve que chin. *yu-tche*, « graisse de jade », a pour équivalent *yu-yi* 玉液, « jus de jade », et que ce dernier terme désigne aussi un vin excellent (美酒) qui est une drogue taoïste d'immortalité. Certes, tout cela ne prouve pas que l'épithète ź.ź. *yu-ṭi* de tib. *čhaṅ.* « bière » (parallèle à *maṅ-sa*, *maṅ-thun* = viande) a pour modèle un terme symbolique taoïste. Mais c'est fort possible. L'épithète de la soie *(dar)*, à savoir *çu-min* (*op. cit.*, 153), pourrait bien être aussi un emprunt au chinois, soit *chou-mien* 蜀綿 (ou 緬), « soie du Sseu-tch'ouan », soit *chou-mien* 樹綿, « coton ou laine d'arbre ». Selon un informateur bon-po, *çu-min dar* ne désigne pas la soie, mais un tissu du genre coton. On se rappelle alors que les auteurs grecs et latins des environs de notre ère confondaient la soie de Chine avec une « laine » ou avec des écorces d'arbres (Cœdès, *Textes d'auteurs grecs et latins relatifs à l'Extrême-Orient*, p. 7, 9-11, 13, etc.). Or, à côté de *çu-min dar*, le *gZi-brǰid* (Kha, p. 40, 42) parle encore de *çi-çon* comme d'une écorce d'arbre qu'on tisse, alors qu'ailleurs (p. 239), ce tissu *çi-çon* est énuméré à côté de *dar ras srin-bal*, « soie, coton, laine ».

Des mots étrangers, et notamment źaṅ-źuṅ (ou prétendus tels) ont servi d'épithètes dès que les Bon-po se sont mis à écrire en tibétain. Ainsi, le *gZi-brǰid* énumère souvent des matières et des nourritures précieuses de cette manière. On trouve ainsi *mar-źi* (*-gser*, « or » ; kha, p. 296, 300 ; ou *mar-źi* seul, 460), *tiṅ-źi* (*-dṅul*, « argent », 296, ou seul, p. 449, 460), *mcho-ro* (*-g.yu*, « turquoise » 296), *çu-min* (*-dar*, « soie », 153), *maṅ-thun* (*-ça*, viande, 131, 241) et *yu-ṭi* (*čhaṅ*, bière, 131, 241). L'équivalent ź-ź. de tib. *klu* (skr. *nāga*) en est un exemple. Son étude

---

(1) C'est ainsi que comprend Snellgrove *(The Nine Ways of Bon*, p. 305, s.v. *maṅ-thun).*

permet en même temps de saisir le traitement varié et bizarre que les mots źaṅ-źuṅ peuvent subir dans les textes bon-po. Dans le *Dictionnaire*, on trouve ź-ź. *mur-ṫiṅ* = tib. *klu* (p. 8) ou *mur-ṫi* = tib. *klu-bcan* (p. 9). C'est un terme composé, car on peut renverser les éléments : *ṫiṅ-mur ver* = *čhu-bdag klu-yi rgyal-mo*, « souveraine des eaux, reine des *klu* » (p. 9), dont *ṫiṅ* correspond par ailleurs régulièrement à tib. *čhu* « eau », et *ver* à tib. *rgyal-po*, « roi ». On trouve aussi *mur* seul pour tib. *'og* « bas, en bas » (or les *klu* règnent en bas), mais aussi *sad* « dieu » et *sad-mur* « déesse » (*lha-mo*, p. 7). Puis, *dud-mur* correspond à tib. *byol-soṅ*, « animaux » (*mJod-phug*, p. 5 et comm., p. 113), alors que le *Dictionnaire* (p. 7) le transforme en *du-mur zaṅs* = tib. *byol-soṅ klu* « les animaux (que sont) les *klu* ». Ce *dud* ne peut guère être séparé de tib. *dud-'gro* « ceux qui marchent inclinés (vers le bas) », épithète des animaux. D'un autre côté, on trouve *mur-zaṅs* pour *klu* (comm., p. 111, 113, 123 *mu-zaṅs*). Employé comme épithète, *klu mur-zaṅs* est le roi des *animaux* dans le *gZi-brǰid* (kha, p. 285, 404) alors que les rois des *klu (nāga)* sont dGa'-bo, 'J̌og-po, etc., comme dans les textes lamaïques. Un pas de plus et on fait, non pas *ṫiṅ-mur* comme ci-dessus pour la *reine* des *klu*, mais *ṫiṅ-zaṅs* pour tib. *čhu-lčam*, « *femme* des eaux ». Cependant, il ne faudrait pas en conclure que *zaṅs* correspond à « femme » ; ce n'est que le résultat d'un jeu de combinaisons. Il en est de même quand le *mJod-phug* (p. 10) parle de *ṫiṅ-zaṅ mur-ṫiṅ mi-rum-či* = tib. *sṅo-ste 'ad-kyi bcun-mor bços*). Quelle est donc la bonne forme ? Heureusement un manuscrit de Touen-houang donne un repère assez ancien (VIII^e^, IX^e^ ou X^e^ siècle ?). C'est un texte de divination (Fonds Pelliot 1047). On y lit d'abord (l. 225) : « c'est l'aspect du soleil qui se lève sur les *cornes* du *mur-zaṅs* » *(mur-zaṅs gyi rva-'va la ñi-ma çard-pha'i ṅo)*, puis (l. 229, après avoir parlé d'autres animaux) : « c'est l'aspect où un petit bœuf (?) est chez le (ou les) *klu*, aspect de l'amitié (association) entre *mur-zaṅs* et (un ? des ?) dieu(x) » *(glaṅ-bu gčhig khlur yod-pa'i ṅo/// mur-zaṅs lha daṅ stoṅ-pa'i ṅo)*. Enfin, un peu plus loin : « le dieu du foyer, le (ou les) *ṅur-zaṅs*, les *gñan*, les *klu* et le dieu du pays, tous ceux-là, grâce à l'eau (?) pure (?), ne frapperont pas (ou ne seront pas frappés ?) » *(thab-lha daṅ ṅur* (sic)*-zaṅs daṅ gñan khlu daṅ yul-lha 'di-rnams scaṅ-çab gyis ma-phog-pha'i ṅo)*. On voit dans ce texte ancien que *mur-zaṅs* est *distinct* de *klu*. La liste des divinités est déjà conforme à ce qu'on trouve plus tard dans tous les textes tibétains, bon-po et lamaïques. Comme le *mur-zaṅs* a ici des *cornes*, on doit penser au *long*, « dragon », chinois (plus tard identifié à *klu*) dont c'est une caractéristique essentielle[1]. Ce texte, ou un autre du même genre, est visiblement un des modèles du *gZi-brǰid* et des autres textes du Bon élaboré, plus tardif, qui emploient *mur-zaṅs* comme *épithète* de *klu*. Et comme les textes *bouddhiques* traitent les *nāga* (*klu* dans les traductions tibétaines, *long* dans les traductions chinoises) d'*animaux*, les Bon-po ont pu restituer tib. *byol-soṅ klu* (« les *klu*, ces animaux ») en ź.ź. *du-mur zaṅs*

---

(1) Le modèle était proche. On trouve un beau dessin d'un dragon typiquement chinois (quatre pattes, deux oreilles et deux cornes) à la fin du ms. P. 239.

et confectionner *dud-mur* peut-être sur l'analogie avec tib. *dud-'gro* « animaux ». Puis, comme les *klu* sont associés au bas et à l'eau, on trouve ź.ź. *mur* = tib. *'og*, « en bas », et ź.ź. *tiṅ-mur*, *tiṅ-zaṅs*, où *tiṅ* est ź.ź. « eau » ou « bleu-vert ». Leur vocabulaire paraît bien être *fabriqué a posteriori*. Mais, bien entendu, cela ne veut pas dire que les éléments dont ils se sont servis (certains du moins) ne soient pas des mots réels d'une langue étrangère, que cette langue soit vraiment le źaṅ-źuṅ ou non. Pour *mur*, on peut songer à tibétain, dialecte de Dvags-po : *mrui* et birman *mrwe* < *mruy* « serpent », mot qui correspond au tibétain classique *sbrul* (Nishida). Quant à *zaṅs*, à cause de la caractéristique des cornes du *mur-zaṅs*, je ne vois que le dragon chinois qui a des cornes : *long* (vietnamien, *rong*, prononcé *zong* et miao-tseu : *zrang*) ou peut-être *siang* (ancien **ziang*) « éléphant ». Ce mot équivaut à *long* dans la traduction de *nāga* qui signifiait aussi « éléphant ». Mais, bien entendu, cette étymologie reste douteuse (cf. Thakali : *muhang* « serpent », selon Kawakita).

Ce cas est particulièrement instructif et pose le problème redoutable du classement de ce genre de mots étrangers dans le tibétain pré-classique des manuscrits de Touen-houang. Si *mur-zaṅs* y apparaît encore, ou déjà, comme un corps étranger, on y trouve aussi des mots (p. ex. dans le même ms. P. 1047) composés d'un élément de langue étrangère et d'un élément de tibétain classique. Tel est le cas de tib. *dmu-lhag* « la corde des *dmu* ou du Ciel ». Le mot *dmu* (var. *mu*, *rmu*) est étranger en tibétain et signifie « ciel » (notamment en K'iang, en Mosso, en Gurung, etc., cf. Stein, *Les tribus anciennes des marches sino-tibétaines*, Paris, 1959, p. 61-65, et aussi en źaṅ-źuṅ, cf. Haarh, s.v. *mu* et *dmu*)[1].

---

(1) E. Haarh a récemment mis en doute l'acception « ciel » et préfère l'acception « univers, monde d'existence » (*The Yarluṅ dynasty*, Kopenhagen, 1969, p. 269). Mais cette façon de voir n'est pas justifiée et résulte du désir de l'auteur de minimiser les divinités du ciel parce qu'il entend prouver l'importance des divinités chthoniennes ou des ancêtres. Son choix est arbitraire et implique une interprétation abusive. Si l'acception « espace » et « lieu » est attestée, elle n'implique pas le sens d'univers. Surtout M. Haarh ne tient pas compte de la formation du vocabulaire źaṅ-źuṅ à partir de textes bon-po inspirés par les philosophies rñiṅ-ma-pa et bka'-brgyud-pa. Si on analyse tous les cas d'emploi de *mu*, *dmu*, dans le źaṅ-źuṅ bon-po, on trouve les catégories suivantes (entre parenthèses les pages et les lignes du *Dictionnaire*) :

1. « ciel », *mu* (tib. *gnam*, 7, 11), *mu-ne* (tib. *nam-mkha'*, 12, 6) ; mots dérivés : *mu-khyuṅ (pra-phud)* « (corps) pareil au ciel » (*nam-mkha' lta-ba'i sku*, 12, 6) ; *dmu-źag* « aigle » (littér. « qui vole au ciel », *mkha'-ldiṅ*, 8, 8) et *źaṅ-źag mu-la lhab* « garuḍa qui vole au ciel » (*khyuṅ-čhen mkha'-la ldiṅ*, 15, 5) ; *dmu-un* « dragon (du ciel) » (*mkha'-'brug* ou *'brug-mo*, 14, 5-6 ; 15, 11 ; 18, 7) ou *mu-un*, *idem* (*gnam 'brug*, 8, 3) ; *mu-cug* « corde du ciel ou des *dmu* » *(dmu-thag)* et par extension « immuable » *('gyur-med)* et « faste » (*bkra-çis*, 9, 6 ; 9, 7 ; 12, 2 ; 16,9 ; 20, 2 ; 21, 4). On voit par là que les expressions sont formées sur le modèle tibétain. De là : *tiṅ-mu* « atmosphère », dans la phrase *tiṅ mu-phya saṅs tiṅ-un grag* « dans l'atmosphère claire le dragon de turquoise [tonnerre] retentit » (*bar snaṅ gsal-la g.yu-' brug sgrogs*, 9, 3) où *tiṅ* veut dire « bleu, turquoise », *mu-phya* les dieux du ciel, *saṅs* « pur, clair » (en *tibétain*). De là on a fait *mu-sans* pour « buddha » (*saṅs-rgyas*, 16, 3) dans le sens « pur ».

2. *dmu*, *mu* « espace ». Comme dans la philosophie lamaïque on compare constamment l'espace (*akaśa* scr.) au ciel, ce sens est dérivé, mais la comparaison est maintenue : *dmu-kha mu-la* « dans l'espace du ciel » (*nam-mkha'i dbyiṅs-la*, 9, 2) ; *mu-le* « dans l'espace abyssal » (*kloṅ-du*, 8, 6 ; 9, 3) ; *gyer-mu* « espace du Bon [= *dharmadhātu*] » (*bon-dbyiṅs*, 9, 11) ; *mu ga či*

On le trouve dans beaucoup de manuscrits de Touen-houang, et notamment dans le ms. P. 1047, où il y a aussi *dmu-yad* (mot qu'on retrouve dans le *mJod-phug*) qui reste inexpliqué[1]. Tib. *dmu-thag* est rendu par *mu-cug* en ż.ż., mot qui traduit en même temps « immuable » et, « de bon augure »[2]. Ce cas n'est pas le seul. En ż.ż. « corps » se dit

---

« obstruer l'espace » (*dbyiṅs 'gag-pa*, 14, 8) et *mu la či* « s'unir à l'espace » (*dbyiṅs-'byor*, 17, 5) ; *mu-ye* « espace, ciel » *(nam-mkha', mkha'-dbyiṅs, dbyiṅs; saepe)*. Un pas de plus, et on a *mu har-rcer* « Vacuité » (*stoṅ-pa-ñid*, 11, 9) ; *mu-ži* « Espace-en-Soi » (*dbyiṅs-ñid*, 15, 3) ; *dmu-ra (de-ču)* « à gÇen-rab en soi » (*gÇen-rab ñid-la*, 16, 3 ; 18, 10).

3. D'autres mots *mu* qui n'ont peut-être aucun rapport avec le précédent. Dans toute langue monosyllabique dont les tons ne sont pas marqués (comme en tibétain), il y a évidemment beaucoup d'homophones. On trouve :

a) *nam-mu* « lieu » (*gnas*, 9, 5), mais aussi *nam-lu* (*id.*, 15, 3) ; de là peut-être *mu-la* « près de » (*kha-la*, 9, 4), mais *mu-la* signifie aussi « ciel » *(nam-mkha', mkha', saepe)*; *mu-guṅ* « trésor » (tib. *mjod, mjod-khuṅ*, 9, 7 ; 16, 9 ; 20, 10, etc.). On se demande si *guṅ* n'est pas dérivé de tib. *khuṅ* « trou » (cf. *sbu-guṅ* « trésor », 9, 7) et on se rappellera que la philosophie lamaïque parle de *nam-mkha' mjod* « Trésor du Ciel » *(akaśagarbha)*.

b) *druṅ-mu:* « svastika » *(g.yuṅ-druṅ; saepe)* où *mu* est un suffixe.

c) *mu-tig* « une fois » (*lan-gčig* 12, 1).

d) *mu-tog, dmu-tog* = « pensée intuitive » (*rtogs-pa*, 12, 10 ; 15, 4) ; cf. tib. *rtogs-pa* et *dmu-rgod* « sauvage », etc.

e) *kha-mu, kha-mur, khar-mu* « entendement » (*rig-pa*, 20,4 ; 10,4 ; 15,4).

f) *mu-dum* « forme » (7, 5) ; *mu-can* « sans force » (*rcal-med*, 16, 1) ; *mu-sur* « protection » (12, 5) ; *mu-co* « jouer, jeux » (*rced-pa*, 7, 9).

g) *mu-gun* « noir » (*nag-po*, 8, 7), mais ailleurs « noir » se dit *kha-mig* (*mJod-phug*, p. 6), *kha-nam* (*ibid.*, p. 11), *kha-muṅ* (p. 12), *kha-ço* (p. 12) et *kha* seul (*ibid.* comm., p. 110). On voit l'instabilité et l'incertitude qui règnent.

Pour résumer, il me semble qu'à part des homophones inexpliqués, *mu, dmu* signifie essentiellement « ciel », d'autant plus que le même mot existe avec ce sens dans d'autres langues tibéto-birmanes : en vieux tibétain, *mu* et *dmu* sont des divinités du ciel ; k'iang : *mo-top, mə, mu-pia, m-pia, mo-pi*, etc. ; Gurung : *mu* (Pignède, *Les Gurung*, Paris, 1966, p. 306) ; Mosso : *rmu* (Fu Mao-chi = Rock : *muaṇ, muṇ* où le ṇ se prononce à peine) ; Lolo : *ṃ*; Birman écrit *mw*; Si-hia : *mu*; Tosu : *dme'* (transcription chinoise *mo*; selon un vocabulaire ms. inédit).

(1) P. 1047, l. 122, 165, 167. Dans une cosmogonie du *mJod-phug* (p. 6), on trouve la généalogie suivante des dieux : Chaṅs-po et Čhu-lčam ont neuf fils et neuf filles. La huitième fille Phya-che'i rgyal-mo prend pour époux dMu-bdag [= dag] čhud-kyi rgyal-mo [= po]. Ils ont dix-huit enfants. Le commentaire (p. 62) précise que Phya-che s'unit à dMu-thag. Leurs dix-huit enfants sont les dieux *dmu-yad kyi lha*. Ce sont les cinq dieux des animaux domestiques (du cheval, du yak, de la vache, du mouton, de la chèvre) ; les sept dieux du corps (sinciput, œil, oreille, nez, langue, cou (?) et vie, *srog-lha*) ; les deux dieux Yid-lha et dPal-po-thaṅ ; quatre dieux lares (de la maison, de la porte, de la parte de gauche, du foyer) : 5+7+2+4 = 18.

(2) Le mot zaṅ-žuṅ *mu-cug* qui correspondrait à tib. *dmu-thag* s'explique sans doute aussi par un lien indirect avec la mythologie tibétaine archaïque (à moins que ce ne soit l'inverse). Dans la liste des êtres primordiaux de cette mythologie, on énumère constamment les *dmu (-rabs)*, les *phyva (-rabs)* et les *gcug (-rabs)* qu'on donne parfois pour les ancêtres des bon-po illuminés, des hommes et des animaux (Hoffmann, Quellen..., p. 99 ; *Märchen aus Tibet*, p. 6 ; *Legs-bçad mjod*, p. 111b = *bsTan-'byuṅ*, 35b ; *rGyal-rab Bon* (éd. Das), p. 6). Dans le *Dictionnaire* zaṅ-žuṅ, *mu-cug* est aussi traduit par « immuable » (p. 12, *'gyur-med*) et « faste » (*bkra-çis*, p. 20, 21). Ces sens sont dérivés du fait que les *dmu* exécutent le rite « attacher la corde des *dmu* », et les *phya* « recueillent la bonne fortune » (*gZer-myig*, cf. Stein, *Les tribus anciennes des marches sino-tibétaines*, p. 61). Les *gcug* y sont associés dès les mss de Touen-houang. P. 1640 : « les *phyva* établissent le *gcug* en attachant des plumes à une flèche » *(phyvas ni gchug bchugs-pa mda'-la čhag-sgro btags-pa sgro btag...)*. « Chroniques » (éd. Bacot, etc. *Documents...*, p. 113) : le roi tibétain a « une bonne coutume (religion)

rko, mot que M. Haarh a rapproché de tib. *sku* « corps » (p. 14 ; cf. aussi Si-hia **kū*). Il correspond à tib. *phuṅ* et s'associe à lui *(rko-phuṅ)*. Or dans un manuscrit de Touen-houang, un poème dit (traduction incertaine) : « dans les montagnes du nord, par morceaux entassés, — en réalité (ou : en tant que substance) des tas *rko-rko* — de l'or, oh oui, en tas on trouve... » *(kye byaṅ-ri ni phaṅ-phuṅ na // dṅos-gi ni phuṅ rko-rko// gser-gi ni sbam daṅ mǰal//)*[1]. L'épithète *rko-rko* de *phuṅ*, incompréhensible en tibétain (la traduction de Thomas, p. 130, « of goods a mess, dig dig », est sûrement erronée) s'expliquerait en źaṅ-źuṅ où *phuṅ* tib. est justement l'équivalent de ź-ź. *rko*. Par surcroît le mot *sbam*, « tas », associé à l'or, pourrait également être significatif. Une des épithètes courantes de l'or dans les textes tibétains est *sa-le sbram* (p. ex. *gZi-brǰid*, ka, 449)[2]. On ne peut s'empêcher de penser qu'au moins une des sources des Bon-po pour leur vocabulaire źaṅ-źuṅ pourrait être des documents identiques ou analogues à nos manuscrits de Touen-houang. Une autre épithète fréquente (p. ex. dans l'épopée), *ce-ce(ra)* pour la « chèvre », pourrait également s'expliquer par un mot źaṅ-źuṅ : *rce-ze*, *ce-swe* « antilope » (tib. *rna-ba*). De même, on trouve souvent l'épithète *rca-mo* pour la femelle du poisson (*ña rca-mo ; Klu-'bum* 162, 189b, 338a, 365b, etc.). Or en źaṅ-źuṅ, « poisson » se dit *ca-mo*, alors qu'en tibétain *rca-mo* n'a pas de sens.

Mais revenons encore au problème difficile évoqué plus haut, la présence de mots źaṅ-źuṅ (du *Dictionnaire*) dans les textes de Touen-houang. Tout le monde sait que le roi du Źaṅ-źuṅ soumis par Sroṅ-bcan sgam-po en 644 s'appela Lig-myi-rhya selon les *Chroniques* (Lig-myi-rya dans le manuscrit P. 1047, l. 44) ou Lig-sña-çur, selon les *Annales*.

M. Chang Kun, M. Petech, Mme A. Macdonald et M. Uray ont déjà fait remarquer qu'il doit s'agir d'un titre et non d'un nom propre. Le nom est resté célèbre dans la littérature *postérieure*, sous une *forme adaptée* à la phonologie du tibétain classique où *rhya/rya* est impossible. Cette forme (relativement) *moderne* est Lig-min-rgya (chronique bon-po *Srid-pa rgyud-kyis kha-dbyaṅs*, ms. 23b), Li-mig-skya (Chronique de dPa'o gCug, ǰa, 33b), Lig-min-rgya (var. Lig-mi-rkya), Leg-men-rkya (*mJod-phug*, p. 3, 8) où *rkya*, *skya*, *rgya* est conforme à la phonologie du tibétain classique. Or le *Dictionnaire* źaṅ-źuṅ donne *skya*, *rkya* pour tib. *rǰe* « seigneur » ou *rgyal* « roi », et *lig* pour tib. *srid* « règne, monde, existence ». On y trouve aussi *lig-mi-sṅum* (ou *sdum*) pour tib. *srid-pa'i*

---

et un grand *gcug* » *(čhos-bzaṅ ni gcug čhe-bas)*, à comparer avec l'inscription de Khri-sroṅ lde-bcan (Richardson, in JRAS, 1969, p. 31, l. 23) : (le roi) « a une bonne religion, jamais son *gcug* ne change..., c'est comme une grande doctrine *(gcug-lag)* éternelle » *(čhos-lugs bzaṅ-po ni gźar gcug mi-'gyur... g.yuṅ-druṅ gi gcug-lag čhen-po bźiṅ-du)* et l'inscription du traité de Lhasa (face Est, l. 6, 12), restaurée d'après la copie de Che-dbaṅ nor-bu (Richardson, *ibid.*, n. 17) : « le casque (du roi) est à nouveau ferme (puissant), jamais son *gcug* (sa pointe ?) ne changera » *(dbu-rmog ni slar-źiṅ brcan-pas nam-źar gcug myi-'gyur)*. On voit que les définitions de ź.ź. *mu-cug* sont tirées de textes *tibétains* que les auteurs bon-po ont dû connaître. L'expression źaṅ-źuṅ peut avoir été fabriquée en combinant *mu* de *dmu-thag* et *cug* de la série *dmu, phya, gcugs* et ses antécédents archaïques.

(1) Thomas, *Ancient Folk Literature in North-Eastern Tibet*, p. 121, § 7.

(2) Un texte parallèle à celui de Thomas (P. 1051, § 7) écrit correctement *sbram*.

yum, « la mère du monde, de l'existence » (pour *mi-sṅum* ou *sdum* « mère », voir plus haut p. 234). Selon ce *Dictionnaire*, le titre du roi Źaṅ-źuṅ signifierait donc « seigneur (mère ?) du Monde ou de l'Existence », mais il faut remarquer que le vocabulaire bon-po donne la forme *moderne* (alors qu'ailleurs il maintient des formes impossibles en tibétain classique, telles que *lgyum*, *lgyam*). Les Bon-po semblent donc avoir conservé des mots źaṅ-źuṅ qui expliquent un titre royal attesté dans les *Chroniques* de Touen-houang. Mais on ne peut en être certain. Il faut pour le moins penser à la possibilité qu'ils ont pu analyser le nom tel qu'ils l'ont trouvé (sous sa forme *moderne* pour *rkya*) et en tirer des mots źaṅ-źuṅ. Peut-être trouvera-t-on cette façon de voir trop sceptique. Mais on verra que la méfiance s'impose au moins au début. M. Hoffmann (p. 377) cite le cas du lac *Dangra *g.yu-mcho*, au nord-ouest du Tibet, dont le nom peut s'expliquer par ź-ź. *daṅ-ra* « lac ». Mais là aussi l'inverse est possible. Le nom de lieu a pu servir de *modèle* aux Bon-po. Dans les manuscrits de Touen-houang, on trouve plutôt *daṅ-ko*, parallèle à Ma-paṅ, le fameux lac Manasarowara *(Chroniques*, p. 107, *ma-paṅ ni mcho-'gram nas/ ... / daṅ-ko ni mcho-'gram nas)*[1]. Cela rend le *daṅ-ra* du vocabulaire bon-po d'autant plus suspect. La sœur du roi *tibétain* Sroṅ-bcan sgam-po, qui fut donnée comme épouse au roi źaṅ-źuṅ Lig-mi-rhya, s'appela Sad-mar-kar *(Chroniques)*. M. Hoffmann (p. 377) a pensé que ce nom devait être źaṅ-źuṅ et signifierait quelque chose comme « Reine Splendeur d'or » (skr. Devî Suvarṇaprabhā). Effectivement, en ź-ź. bon-po, *sad* correspond régulièrement à *lha* « dieu », *mar* à *gser* « or » et *kir-kar*, *khir*, *khi-khar* à « lumière », « clair » *('od-zer)*. Il faudrait donc admettre que la reine *tibétaine* ait pris un nom źaṅ-źuṅ après son mariage. C'est possible, mais curieux. Ou bien s'agit-il d'un de ces mots étrangers déjà absorbés par le tibétain ? Le titre du roi Lig sña-çur reste inexpliqué, car les textes bon-po n'ont pas livré de mot źaṅ-źuṅ *sña-çur*. Le roi eut un ministre appelé Khyuṅ-po *ra-saṅs-rǰe* (*Chroniques*, p. 80) qui semble être le même que le *ra-saṅ-rǰe* sPuṅ-rye-ryuṅ dont parlent les *Annales* à la date de 678. Celui-ci, à son tour, pourrait être le *sña-çur* sPuṅs (écrit sPu-ṅas)-rye-ryug (écrit rgyug) qui, en 671, reçut en mariage la princesse *(bcun-mo) tibétaine* sÑa-mo-steṅs. L'élément *sña* est donc *commun* au tibétain et au źaṅ-źuṅ. Bacot (p. 33, n. 4) a fait remarquer que sÑa-mo-steṅs est formé comme Khri-mo-steṅs, princesse tibétaine *(bcan-mo)* qui fut donnée en mariage (*čhab-srid la gçegs*, non pas « partit pour régner »)[2] au pays de Dags.

(1) Dans le *Źaṅ-źuṅ sñan-rgyud* (Ga, 6b, cité in Snellgrove et Richardson, *A Cultural history of Tibet*, p. 101, 103), ce lac est appelé Da-rog. Par contre, Dvaṅs-ra (*ib.*, p. 100) y est un lieu où il y a des grottes, et non pas un lac.

(2) *srid* et *čhab-srid* signifient bien « règne » et « régner », mais aussi : « avoir des enfants ». Pour *srid*, les exemples sont nombreux. Un seul exemple : « sKyab-seṅ eut cinq femmes, mais n'eut pas de fils. Bien qu'il exécutât beaucoup de rites *srid*, il n'eut pas de fils » *(bÇad-mjod yid-bžin nor-bu*, éd. G. Smith, p. 141 : *...srid-kyi čho-ga maṅ-du byas-kyaṅ bu med-nas)*. Pour *čhab-srid*, on peut comparer trois cas (*Annales* de Touen-houang, éd. Bacot, etc.) : en 671, la reine sÑa-mo-steṅs « part comme fiancée » *(bag-mar gçegs)*; en 688, la reine Khri-baṅs « part comme fiancée ». La reine qui épousa le roi de Źaṅ-źuṅ « ne fit pas d'enfants avec

L'élément *sña* reparaît dans plusieurs noms en principe tibétains : bCan-sña du clan mGar, les rois Lha Tho-do sña-brcan, Khri-sña zuṅ-brcan et sTag-bu sña-gzigs (Bacot, p. 82), Khri-sña dgru'-zuṅ du clan Khu, le compagnon de sPuṅ-rye-ryuṅ (*Annales*, 678, *Chronique*, p. 101). Mais, évidemment, l'élément *sña* n'a peut-être pas de rapport avec *sña-çur*, et l'exemple n'est pas probant.

Par contre, le nom d'un autre ministre soulève de nouveau le problème du mode de formation de notre vocabulaire źaṅ-źuṅ. Je veux parler de sPuṅs-sad zu-ce du clan Khyuṅ-po qui a joué, sous le roi Sroṅ-bcan sgam-po, un rôle si grand que son nom est un des rares à être conservés par les historiens postérieurs (*Srid-pa rgyud-kyi bka'-byaṅ*, ms., fol. 43a, 44b ; cf. Thomas, *Tibetan literary Texts and Documents*, III, p. 34-35). Il s'était déjà distingué sous le père de ce roi, gNam-ri slon-mchan (qui fut assassiné avant 630), en tuant le seigneur de rCaṅ-Bod et en remettant au roi vingt mille familles de ce pays. Il s'agit sans doute d'un domaine situé sur le haut gCaṅ-po, entre le Yar-luṅ et le Źaṅ-źuṅ[1]. M. Chang Kun et Mme Macdonald pensent que ce fut probablement lui qui effectua l'invasion et l'annexion du Źaṅ-źuṅ. Celle-ci eut lieu en 643-44. Le ministre fut plus tard accusé de trahison et se suicida. Nous n'avons pas à nous occuper de son histoire étrange. Mais il doit nous occuper dans le cadre du vocabulaire źaṅ-źuṅ. Nous savons déjà que ź-ź. *sad* correspond à tib. *lha* « dieu ». Le *Dictionnaire* connaît aussi ź-ź. *spuṅs(-so)* pour tib. « maître » *(ston-pa)* gÇen-rab. Mais le *gZi-brǰid* (kha, p. 89) parle de *spuṅs-so sad-do gha-ru* (le *Garuḍa*) ou (p. 82) de *gar-na khyuṅ spuṅs sad-do ra-ja*. Le redoublement de la finale avec *-o* est fréquent en źaṅ-źuṅ (Haarh, p. 16). Le mot źaṅ-źuṅ pour *garuḍa* (tib. *khyuṅ*) est par ailleurs *źuṅ-źag* ou *dmu-źag* (formé sur le modèle de *mkha'-ldiṅ*, « qui vole au ciel » = l'aigle, car *dmu* signifie « ciel »). Les épithètes du *gZi-brǰid* signifient-elles donc « le maître, le dieu Garuḍa » (et *ra-ja* « le roi ») ? A première vue cela ne présente pas de difficultés. Mais nous devons nous rappeler le ministre sPuṅs-sad zu-ce du clan Khyuṅ-po *(garuḍa)*. Il ne peut guère s'agir d'une coïncidence. Son nom semble être źaṅ-źuṅ et signifier quelque chose comme « maître-dieu »[2]. Le cas serait analogue à celui de la reine Sad-ma-kar. Des *Tibétains* auraient-ils pris ou reçu des surnoms źaṅźuṅ parce qu'ils étaient en rapport avec ce pays ? Si on ne veut pas l'admettre, on est amené à penser que les Bon-po ont tiré leurs vocables

---

lui » (*so-nam daṅ bu-srid myi-mjad; Chronique*, p. 115). Or la même phrase se trouve ailleurs sous la forme : *so-nam daṅ čhu-srid* (Thomas, *Ancient Folk Literature...*, p. 119, l. 2) où *čhu-srid* est une forme de *čhab-srid*.

(1) Yamaguchi Zuihō pense que ce rCaṅ-Bod (et le clan Khyuṅ-po) se trouvaient dans la région de sKye-dgu-mdo, au Nord-Est, où le clan Khyuṅ a été effectivement puissant à l'époque moderne, dans le Naṅ-čhen, et était fidèle du Bon (*Hyaku-ran to Sum-pa no rLaṅs-shi* in *Tōyōgakuhō* LII, 1, 1969, p. 10-12). Je n'y crois pas. Richardson pense que, comme sPuṅs-sad zu-ce était de clan Khyuṅ-po, il appartenait à un clan du Źaṅ-źuṅ (*Bull. of Tibetology*, VI, 1, 1969, p. 7).

(2) Dans le *mJod-phug*, le mot ź.ź. *zu-che* est une fois (p. 10) traduit par tib. *rju-'phrul* « magie, pouvoirs surnaturels », mais ailleurs (p. 4, 5, 22), ce mot tibétain correspond à ź.ź. *ǰu-lig, ǰu-slis, ču-slig*.

spuṅs et *sad* de ce nom. Mais si le *Tibétain* sPuṅs-sad zu-ce était de clan Khyuṅ-po, le ministre du roi źaṅ-źuṅ Lig-sña-çur l'était aussi : Khyuṅ-po *ra-saṅs-rje* (sans doute avant 644). Il est possible que ce soit le même que le *ra-saṅ-rje* sPuṅ-rye-ryuṅ qui fut blâmé (et destitué ?) en 678, et on aurait là une nouvelle liaison de *Khyuṅ* et *spuṅ*, *spuṅs*. Dans le manuscrit de Touen-houang P. 1047 (l. 43-44), sPuṅs-sad zu-ce et sTaṅ rye-mun sont dits fidèles au roi tibétain, précisément à propos de Lig-myi-rya, le roi du Źaṅ-źuṅ. Les noms avaient certainement un sens ; c'étaient des titres ou des pseudonymes. Mais ils sont *communs* aux Tibétains et aux gens de Źaṅ-źuṅ, aussi bien que les noms de clans (Khyuṅ, Khu). Même dans la nomenclature des personnages tibétains, beaucoup d'éléments sont inexplicables par le tibétain classique. On ne peut guère aller plus loin pour le moment. On se rappellera cependant, qu'au moins depuis le xe siècle, le clan Khyuṅ-po était de religion bon-po[1] !

On a quand même l'impression que, pour les Bon-po « modernes » qui ont élaboré le *gZi-brjid*, l'association de *sPuṅs-sad* à *khyuṅ* ou *garuḍa* a bien pu leur être suggérée par le nom du ministre célèbre, qu'ils connaissaient bien, à cause du nom de son clan, Khyuṅ-po.

Un autre nom connu depuis les manuscrits de Touen-houang s'explique bien par le vocabulaire źaṅ-źuṅ. C'est Mu-ca-med. Dans le ms. P. 1043, § 7, c'est une divinité *(lha)* dont l'oracle fait allusion à la « corde du ciel » (*dmu-dag* ; pour *dmu* « ciel », voir plus loin). La tradition postérieure y voit le *dgra-lha* (dieu protecteur de type guerrier) du Źaṅ-źuṅ. C'est à peu près la seule divinité de ce type qui soit considérée comme féminine. Hoffmann a pensé que son nom appartenait bien à la langue źaṅ-źuṅ des viie et viiie siècles (*Symbolik der tibetischen Religionen...*, p. 73). Effectivement, le *Dictionnaire* donne *ź.ź. ca-med*, « sœur ». Mais un fait étrange doit nous faire réfléchir. Alors que Mu-ca-med est nommée comme *dgra-lha* du Źaṅ-źuṅ dans l'un des cycles de Padmasambhava *(lHa-'dre bka'-thaṅ)*, dans un autre (*Padma thaṅ-yig*, 104a ; Toussaint, *Le dict de Padma*, p. 244 ; *Guru'i rtogs-brjod*, 152a), la « déesse *dgra-lha* du Źaṅ-źuṅ » est appelée Ja-mun. Or Ja-mun représente sûrement Camuṇḍi, parèdre de Yama assimilée à d'autres déesses terribles et elle-même dérivée de la Chamuṇḍa indienne (cf. S. Ch. Das in *J. Buddh. Text Soc.*, III, 1893, p. 4-5). On peut se demander si *ca-med* « sœur », dans Mu-ca-med, n'est pas inspiré de Ja-mun. Il se trouve que le mot pour « frère » a aussi servi à former un nom. Dans

(1) Exemple, le cas de Mi-la ras-pa et de Khyuṅ-po rnal-'byor (xie siècle) et de « l'inventeur » du *gZi-brjid*, Blo-ldan sñiṅ-po (1360-1384). Selon une chronique bon-po moderne (*bsTan-'byuṅ*, 110b suiv.), le clan Khyuṅ-po de Mi-la ras-pa descendrait du clan Khyuṅ-po du Źaṅ-źuṅ. Ce clan descend d'un oiseau *khyuṅ* qui pond quatre œufs. Il en sort quatre hommes. Le second, Lha-khyuṅ, et le quatrième, Mu-khyuṅ, sont révérés par le roi sPu-de guṅ-rgyal, le fils de Gri-gum. Mu-khyuṅ a deux fils, sTag-sgra Dun-gcugs et Gir-ti. Le premier exerce le Bon lorsque le roi tibétain assassina le roi Lig-min de Źaṅ-źuṅ. Son fils est bCan-sgra dun-gcug. La généalogie continue ainsi de père en fils : Khyuṅ-po Gyer-nam zur-rce → Khyuṅ-po sTag-la-skyes → Khyuṅ-po rnal-'byor-pa → Khyuṅ-po Mid-la → Mid-la Thos-pa-dga' (*alias* Mi-la ras-pa). Cette généalogie est assez fantaisiste.

les textes bilingues, le mot *ca-med* « sœur » est souvent couplé avec *hri-ca* « frère » (tib. *lčam-dral; mJod-phug*, p. 9 ; comm., p. 143). Mais ailleurs le binôme « frère et sœur » est *hriṅ-niṅ*, *hiṅ-ni*, *dgiṅ-niṅ* (mais p. 18 expliqué par « sœur » et p. 6 par « femme »), *dhiṅ-mi*, *hriṅ-ni* (p. 7, 8, 9). La traduction tibétaine est parfois *miṅ-sriṅ* : « frères *(miṅ)* et sœurs *(sriṅ)* ». On peut penser que le binôme ź.ź. est dérivé du tibétain avec *inversion des termes* (tib. *sriṅ*, « sœur » > hriṅ et tib. miṅ, « frère » > *niṅ*). On trouve aussi *či-hriṅ* « frère et sœur » (p. 7), *pa-čis hriṅ-niṅ (id.)*, puis *čiṅ-mi* ou *pa-či hriṅ-ni* (p. 9), alors que *hri-ca pa-cis* (= *čis*) signifie « homme » (*skyes-bu*, p. 9). Le mot *hri-ca* « frère » fait partie du nom d'un sage bon-po, Ta-pi hri-ca ou Ta-pi ra-ca. Les gloses qui expliquent ce nom laissent rêveur. On nous dit que le chef religieux *(dpon-čhen)* Ta-pi ra-ca était le fils de Ra-saṅs Klu-rgyal. Une glose explique qu'en ź.-ź., *ra-ca* signifie « roi » (c'est évidement *rāja* indien). Mais pour faire le bien des êtres, le sage se transforme en enfant *(bu-cha)*, et la glose explique que c'est la raison de son nom źaṅ-źuṅ Ta-pi hri-ca (*Zaṅ-źuṅ sñan-rgyud... rnam-thar*, 25a, b). Ce sont des étymologies scholastiques, mais il faut se rappeler que les mots du *Dictionnaire* sont tirés de ce genre de textes. Le passage cité suggère l'idée que ź.ź. *hri-ca* peut correspondre à tib. *bu-cha* « fils et petit-fils », et ź.ź. *ca-med* à tib. *cha-mo* « petite fille ». Reste à savoir s'il s'agit de mots forgés à partir du modèle tibétain ou de mots authentiquement źaṅ-źuṅ apparentés au tibétain.

* * *

Nous avons déjà eu l'occasion de le remarquer, si le vocabulaire źaṅ-źuṅ dont nous disposons dans les textes bon-po relativement tardifs est certainement très arrangé, déformé et manipulé, il n'en reste pas moins que beaucoup de mots proviennent réellement d'une langue étrangère (ou de plusieurs ?) de la famille tibéto-birmane. Il nous reste à examiner ces affinités. Ce problème doit être exposé en tenant compte de *toutes* les possibilités, mais il est difficile d'aligner dans un tableau toutes les langues pour chaque mot. Je ne retiendrai donc, pour chaque mot, que les langues qui livrent la forme la plus proche. Les mots les plus probants sont les noms de nombres un à dix et cent.

« Un », ź-ź. *ti*, *tig* (mais, si Thomas a raison, dans le manuscrit de Touen-houang : *ta*) correspond à Almora : *tig* ; Bunan (Lahul) : *ti*, *ti-ki* ; Pahri (Nepal) : *thi-ki*. Mais on trouve aussi, à l'Est, Jyarung : *tiag*, Takpa (= Dvags-po) : *thi*, Lolo : *t'i*.

« Deux », ź-ź. *ne*, *ni* ; Newari écrit : *ni*, parlé : *nasi* ; Pahri : *nisi* ; Almora : *nisi* ; Bunan : *nyis*. Et à l'est : Horpa : *gne*, *ne* ; Jyarung : *gne*, *ne* ; Jyarung : *nes*, *nis* ; Takpa : *nai* ; Lolo : *ni*.

« Trois », ź-ź. *sum* ; Almora et Bunan écrit : *sum* (Newari *swom*, *sõ* ; Pahri *songo* sont moins proches ; de même à l'Est : Horpa *su* ; Wassu *som* ; Takpa *sam*).

« Quatre », ź-ź. *biṅ*. Le plus proche est Pahri : *pingi*, Almora : *pi* (Newari, Bunan *idem*). A l'Est on a *pli* (dial. de Dvags-po, Wassu, Takpa), mais aussi au Nepal (Murung : *pli*, Gurung : *bhli*). Le fait le plus curieux est la forme dissyllabique *banga* en Magar et *pingi* en Pahri.

Car en Abor, *pilṅā* signifie « cinq » ! Or Hoffmann a dûment signalé la particularité étrange du vocabulaire źaṅ-źuṅ des Bon-po qui consiste à donner chaque nom de nombre sous une double forme qui associe tel nombre à celui qui suit (souvent, mais pas toujours, pour exprimer l'adjectif ordinal) : *ne-sum* « deuxième », *biṅ-ṅa* « quatrième, *drug-snis* « sixième », etc. (mais *mJod-phug*, p. 3, a *ṅa-drug* « six »). On peut se demander si cet emploi n'est pas artificiel et basé sur une interprétation de formes dissyllabiques comme celles attestées en Pahri, Magar et Abor (avec changement d'acception : « quatre » > « cinq » !).

« Six », ź-ź. *drug*, va bien avec Almora *ṭruk* et Bunan écrit *ṭruk* (pas avec les autres), mais aussi, à l'Est, avec « Kukish » *ṭ-ruk* (Shafer).

« Sept », ź-ź. *snis (snes, snel)*, va *moins bien* avec les langues de l'ouest qui perdent le *s-* initial (Almora *nis* ; Newari classique *hnas* ; Murmi (Nepal) *nis* ; Bunan *nyiži*) et *mieux* avec les langues de l'est (Horpa *zni*, *zne* ; Wassu *šnēs* ; Jyarung *šnes* ; [Takpa (= Dvags-po) *nis*] ; K'iang *xne* ; Bodo *sni* (Hoffmann ajoute « Old Kuki sNis » qui est une restitution de Shafer).

« Huit », ź-ź. *gyad*, trouve son meilleur équivalent en Bunan écrit *gyad* (parlé *gyei*), alors que partout ailleurs il est palatalisé, sauf en Tag-pa (Dvags-po) *gyet*.

« Neuf », ź-ź. *gu*, *gu-dug* ou *gu-dun* ; Almora *gvi* ; Bunan *gu* ; Newari *gu* ; Pahri *gugu* ; et à l'Est : Horpa *go* ; Jyarung *ṅgu* ; Lolo *ko*, *ku* ; K'iang *źgu*. Le plus proche est sans doute Takpa (Dvags-po) : *du-gu*, seul à avoir une forme dissyllabique avec métathèse par rapport au źaṅ-źuṅ.

« Dix », ź-ź. *ču*, est mal représenté à l'ouest (Almora *chi*, Bunan *čhui*) et à l'est.

Enfin « cent », ź-ź. *ra*, va bien avec Almora *hā*, *rā* ; Lahul, Kanawari et Manchad *rā* (et birman *ra*<*rya* ; Horpa *rhya*, *ryo*, Jyarung (po)-*ryā (rye)*).

On peut dire que, dans cette série, les langues de l'Himalaya occidental sont très proches, mais qu'à l'occasion on doit aussi se tourner vers l'est. Mais ce qu'il faut retenir tout de suite, c'est qu'aucune langue ne fournit une analogie *sur la série complète*. C'est tantôt l'une, tantôt l'autre qui est plus proche.

MM. Hoffmann et Haarh ont dressé une liste comparative pour une dizaine d'autres mots courants. Ce sont :

« Cheval », ź-ź. *hraṅ* (et « kyang » : *ku-hraṅ*) qui est très bien représenté dans les langues de l'ouest : Almora *raṅ* ; Bunan *śraṅs* ; Chambha-Lahul, *rhaṅ*, mais pas du tout à l'est (Jyarung *bo-roh* ; K'iang *ru* ; Taofou *rəyi* ; Thochu *roh* ; Manyak *broh* ; Si-hia **rie*, *xre*). M. Hoffmann le compare à tib. *rkyaṅ*, mais comme le montre birman *mraṅ* (et kachin *ku-mraṅ*), on doit lui comparer plutôt tib. ancien (manuscrits de Touen-houang) *rmaṅ* « cheval ».

« Eau », ź-ź. *ṭiṅ* (une fois *ṭi*) ; Almora, Bunan, etc., *ṭi*. Le mot źaṅ-źuṅ sert aussi à traduire « bleu-vert » *(sṅo)* et « turquoise » (voir ci-dessus, p. 236).

« Fer », ź-ź. *zaṅs* ; Rangkas *chyang* ; Almora *najang*.

« Oreille », ź-ź. *ra-ce ;* Lahul *reṭā*, *reṭsi* ; Almora *rach*.

M. Hoffmann a judicieusement fait observer que ź-ź. *m-* correspond à tib. *n-* (ź-ź. *ni* = tib. *mi* « homme » ; ź-ź. *ne* = tib. *me* « feu » ; ź-ź. *nu* = tib. *mu* « frontière ») et que, dans ces cas, les langues d'Almora et le Newari ont *m-*, comme le tibétain. Par contre dans l'est, il a relevé Dafla *nyī* et Hruso *nī-na* « homme », et Dafla *ni*, *nyi* « feu ». On peut ajouter le dialecte de l'Amdo (dictionnaire Abe) où « homme » a deux formes, *mu* et *ñi*. De même pour « lune », ź-ź. *zla-ri*, M. Hoffmann a relevé que seuls des dialectes de l'est ont une forme analogue : Ṭōṭō (nord du Bengale) *tā-ri* et Dhimal (Assam) *ta-li* (mais cf. Murmi et Magar *tārā* « étoile »).

A ces exemples, j'en ajouterai quelques autres. Malheureusement, le hasard de l'établissement des listes dont nous disposons ne permet que rarement de suivre un mot partout (p. ex. le mot « ciel » manque dans les vocabulaires du *Linguist survey of India*). Or toute comparaison isolée est forcément peu probante.

Une exception étonnante est peut-être ź-ź. *lgyum* « nez ». Parmi tous les vocabulaires du *Linguistic Survey*, on ne trouve qu'un seul cas d'analogie : *gyum* au Lahul. On se souvient que ce mot se trouve aussi dans un des manuscrits de Touen-houang que Thomas a considérés comme écrits en źaṅ-źuṅ. Pour ź-ź. *khag* « bouche » et *ag-ço* « bouche, parole », on peut comparer Lahul *ag* (Kanawari : *khaṅ*). Pour ź-ź. *luṅ* « poumon », je n'ai trouvé que Wassu (Est) *ślu*. Pour ź-ź. *pu* « tête », on a Lahul : *puśa*, *punz*, *pundza* ; Almora : *puse* ; Ṭōṭō : *puḍāng*.

« Or », ź-ź. *mar*, se retrouve en Murmi *mār* et en Gurung *mhāra*. Le mot « ciel », ź-ź. *mu*, *dmu*, est très répandu à l'Est : K'iang *mə-pia*, etc. ; Mosso *mu* ; Lolo *mmö*, *m̥* ; Wassu *temú* (si-hia et birman *mŭ*), mais aussi en Gurung : *mu* et en Thâksya (Nepal) : *mu* (cf. ci-dessus, p. 246, n. 1). Un bilingue Tosu-chinois (frontière de Chine), avec transcription tibétaine, a *dme'* (pron. chin. *mĕ*). Le même vocabulaire a *dme'-li* pour « vent » (où *dme'* = « ciel »). Or en -ź.ź, « vent » se dit *li*, *le* (cf. Si-hia **xli*, transcription tib. *li* ; Jyarung *ta-li*, *ka-le* ; K'iang *le* « air »). Pour « terre » ź-ź. *slas*, *sla*, je n'ai aussi trouvé que des parallèles de l'est : K'iang *xlə*, si-hia **łi* (Shafer cite encore Lushei (Kuki), *lei*, les autres langues du groupe ayant *t'-lai*, *k-lei*, *m-li*, *m-la*, *a-li*). Parmi les animaux, je ne puis citer que ž-ž. *la* « tigre » qui correspond bien à mosso *la*, lolo *la (lo*, *lu)*, si-hia *lĭ* et birman *kla*. Pour ź-ź. *ca-med* « sœur », on peut comparer Aka *sami* « jeune fille » (Nishida).

C'est tout ce que j'ai pu trouver jusqu'ici. On voit que la récolte est assez maigre. Un grand nombre de mots du vocabulaire źaṅ-źuṅ des Bon-po se dérobe encore à tout classement. L'une des raisons est la pauvreté des matériaux de comparaison dont nous disposons.

Une partie du vocabulaire actuel est authentique et peut remonter au VII^e et au VIII^e siècles. Il peut comprendre des mots d'une langue effectivement parlée au Źaṅ-źuṅ. Mais il est également possible qu'il renferme des mots appartenant à d'autres langues tibéto-birmanes que les bon-po ont pu incorporer dans leur źaṅ-źuṅ au cours des siècles. Une autre partie de ce vocabulaire a visiblement été forgé de façon détournée à partir de mots et de noms tibétains et sanscrits. Dans l'état actuel de nos connaissances il me paraît nécessaire d'être prudent.

ALEXANDER VON HUMBOLDT ET LES ÉTUDES ASIATIQUES (LETTRES INÉDITES A STANISLAS JULIEN)

PAR

JEAN THÉODORIDÈS et MING WONG

« Je prends le plus vif intérêt à ces peuples si anciennement civilisés et dont la littérature renferme des trésors en fait de Géographie et d'Histoire. »

(Lettre de A. v. Humboldt à S. Julien, 14 juin 1853).

I. *Introduction.*

L'année 1969 a permis de célébrer un des grands noms de l'histoire des Sciences : Alexander von Humboldt (1769-1859) (fig. 1).

Parmi les innombrables disciplines auxquelles s'est intéressé cet esprit universel, l'orientalisme occupe une place importante sur laquelle, semble-t-il, n'ont pas assez insisté ses biographes.

C'est avant tout en tant que voyageur et géographe que l'illustre savant allemand manifeste son attrait pour l'Orient. Mais, pour lui, l'homme était inséparable de son milieu, et il voulut également approfondir ses connaissances sur l'histoire, la langue, les mœurs et les coutumes des peuples asiatiques. Pour ce faire, il fréquenta un certain nombre d'orientalistes et chercha même à apprendre, probablement influencé par les travaux linguistiques de son frère Wilhelm, certaines langues asiatiques. Il dit lui-même :

« La connaissance des langues de l'Orient, judicieusement appliquée aux besoins des sciences, donne accès à de grandes sources d'instruction positive à une masse de faits ignorés par les peuples de l'Occident. »[1].

---

(1) A. de Humboldt, *Asie Centrale.* — Paris, 1843, tome I, p. XXIII.

Humboldt éprouva également le besoin de comparer la constitution géologique du sol asiatique à celle de l'Amérique méridionale et donna des *Fragmens de Géologie et de Climatologie asiatiques* (Paris, 1831, 2 vol.)[1]. Cet ouvrage avait été publié à la suite du voyage de presque un an qu'il avait effectué en Russie d'Europe et d'Asie en compagnie des savants allemands Rose et Ehrenberg d'avril à décembre 1829. Le but principal de ce périple dans l'Empire Russe était la visite des gisements métallifères (platine et or) de l'Oural (cf. fig. 7).

Ces études spéciales furent reprises à Paris en 1839 et, en 1843, sous le titre de : *Asie centrale, recherches sur les chaînes de montagnes et de climatologie comparée* (3 vol. avec carte).

Humboldt s'intéressa notamment à la zone aride de la Chine qui est formée des régions situées au nord et au nord-ouest des Chaînes des K'ouen-louen et des Yin-chan. La quantité annuelle des pluies est inférieure à 250 millimètres et descend par endroits, à moins de 100 millimètres. En dehors de quelques endroits où la culture est possible, cette zone est couverte par les steppes et les déserts[2].

Humboldt demanda par exemple à Stanislas Julien des informations sur les travaux chinois qui paraissent offrir des notions géographiques sur les grandes chaînes de montagnes dont il avait eu connaissance par des extraits publiés par J. Klaproth (Berlin, 1834)[3]. Il dit lui-même[4] :

« Les écrits de M. Klaproth empreints d'une rare sagacité particulièrement les importantes recherches de ce savant sur la géographie et l'histoire des races et des migrations des peuples de l'Asie, son talent heureux pour combiner les faits sont devenus pour moi, et j'ose ajouter pour un grand nombre de personnes qui se livrent aux études asiatiques depuis vingt ans, une mine féconde d'instruction générale. »

Nous en arrivons maintenant aux échanges d'informations scientifiques entre Humboldt et Stanislas Julien (1797-1873) (fig. 2).

Qui était ce dernier et quelles furent sa personnalité et ses œuvres ?

Aignan-Stanislas Julien naquit à Orléans le 21 septembre 1799. Il règne une certaine obscurité sur ses origines. Selon E. Chavannes[5] :

« Un mécanicien d'Orléans qui s'appelait Julien, avait deux fils : l'un né le 13 avr. 1797, reçut le nom de Noël ; l'autre, né le 20 sept. 1799, celui de

(1) Nous avons consulté l'exemplaire provenant de la Bibliothèque du duc d'Orléans.

(2) Cf. Wang (Kiun-heng), *Précis de géographie de la Chine*. Pékin, 1959, p. 31.

(3) Klaproth (J.), *Lettres à M. le Baron A. de Humboldt sur l'invention de la boussole*, Paris, 1834, 138 p. et 2 pl. Cf. également Schwarz (R.), Der chinesische Kompass Alexander von Humboldts, *Forsch. u. Fortschr.* 41 Jahrg. 1967, 76-78. Sur Klaproth, on consultera : Un orientaliste allemand : *Jules Klaproth* par M. Henri Cordier, membre de l'Académie, *Bull. Acad. Inscr. et Belles-Lettres*, juill.-août 1917, p. 297-308.

(4) Humboldt, *Asie Centrale, op. cit.* Tome I, p. xx.

(5) Ed. Chavannes, *La grande encyclopédie des sciences, des lettres et des arts*. Paris, s.d., tome 21, p. 292-293. On trouvera une bibliographie des œuvres de Stanislas Julien dans la notice de M. Wallon : (*Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1884, tome XXXI, p. 409-458). Cf. également : H. Maspéro, La Chaire de Langues et littératures chinoises et tartares-mandchoues *in : Le Collège de France, Livre jubilaire composé à l'occasion de son quatrième centenaire*, Paris P.U.F. 1932, 417 p. (S. Julien p. 359-363).

Stanislas. Le cadet partit jeune pour l'Amérique et y mourut. Son frère aîné prit son état civil et prétendit sa vie durant être Stanislas Julien, né en 1799.
Quelles que soient les raisons qui l'aient poussé à faire cette substitution, c'est son nom d'emprunt qu'il a illustré, c'est celui sous lequel il restera connu. »

Stanislas Julien, « un de ces enfants prodiges de la linguistique »[1] suppléa son Maître J. B. Gail, Professeur de Grec au Collège de France (1821) et se lia (1824) avec Abel Rémusat (1788-1832) médecin[2] et sinologue[3] qui le désigna comme son successeur (1832)[4].

Stanislas Julien fut élu membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres en remplacement de A. J. Saint Martin (1833) et devint Administrateur du Collège de France (1852). Il fut également élu membre correspondant de l'Académie des Sciences de Berlin (14 avril 1842) grâce à l'influence de A. von Humboldt (cf. lettre II).

Stanislas Julien s'intéressa à l'histoire des Sciences et des Techniques en Chine, publiant notamment les travaux suivants :

Résumé des principaux traités chinois sur la culture des mûriers et l'éducation des vers à soie (1837).

Substance anesthésique employée en Chine dans le commencement du IIIe siècle de notre ère pour paralyser momentanément la sensibilité. Extrait des *Comptes rendus des séances de l'Académie des Sciences*, Paris (1849).

Histoire et Fabrication de la Porcelaine chinoise (1856).

Renseignements sur la cire végétale de la Chine et sur les insectes qui la produisent, traduit du chinois par Stanislas Julien, Paris, J. Rouvier (1857).

Notices sur les industries anciennes et modernes de l'empire chinois (1864).

Mélanges de géographie asiatique et de philologie sinico-indienne (1864).

Julien, esprit critique, polémiqua avec J. P. G. Pauthier[5] (1801-1873), Reinaud[6], son maître Rémusat, Mohl, Barthélémy Saint-Hilaire, etc.

---

(1) R. Schwab, *La Renaissance orientale*, Paris, Payot, 1950, p. 348.

(2) Rémusat (J. P. Abel), *Dissertatio de glossosemeiotice, sive de signis morborum quae lingua sumuntur praesertion apud Sinenses.* Parisiis, 1813, 4°, 21 p.

(3) Silvestre de Sacy, Éloges de Rémusat (prononcés à la Société Asiatique et à l'Académie des Inscriptions).

(4) J. J. Ampère, De la Chine et des travaux d'Abel Rémusat, *Revue des Deux Mondes*, nov. 1832, nov. 1833.

(5) Comme l'a dit spirituellement le poète Henri Heine (*De l'Allemagne* II, 336) cité par R. Schwab (*op. cit.*, p. 348) :

« Ces antagonistes érudits ont enrichi la science de deux grandes découvertes : M. Julien le fameux sinologue a découvert que M. Pauthier ne sait pas le chinois, tandis que M. Pauthier le grand indianiste avait découvert que M. Julien ne sait pas le sanscrit. » Prosper Mérimée fait également allusion avec son habituel humour à cette polémique dans une lettre à Stanislas Julien de mai 1841 (*Correspondance Générale*, III, 60-61).

(6) *Réponse mesurée de M. Stanislas Julien à un libelle injurieux de M. Reinaud, ...* — Paris, B. Duprat (1859). In-8°, 16 p., 8°, Ln 27 10493 B.N. 8° Z-9702 (8) et Z Renan 8191.

S. Julien mourut à Paris le 13 février 1873[1]. Ses relations avec Humboldt ont eu pour principal objet la géographie de l'Asie Centrale et de la Chine comme en témoigne le passage suivant[2] :

« Si M. Klaproth a ajouté aux *Fragments asiatiques* quelques notices neuves et curieuses, empruntées à la littérature chinoise, un secours bien plus important pour les progrès de la Géographie de l'Asie, m'est venu de cette même littérature, par l'amitié dont m'honore M. Stanislas Julien, mon confrère à l'Institut. Je sens vivement le besoin de lui rendre ici un hommage public de ma reconnaissance. C'est sous la grande autorité du nom de ce savant que je fais paraître une longue série d'éclaircissements orographiques et physiques dus à l'étude la plus profonde d'une littérature dont les surprenantes richesses dans le domaine de la Géographie et de l'histoire, embrassent une immense étendue de continent et n'ont point encore été assez exploitées. »

II. *Texte des lettres de Humboldt à S. Julien.*

Ces lettres se trouvent au *Wellcome Institute for the History of Medicine* (Londres) et nous remercions très vivement le Dr F. N. L. Poynter, Directeur de cette Institution qui nous a si obligeamment communiqué des photocopies des originaux qu'il nous a autorisés à publier ici.

Nous ne savons pas exactement, et ses principaux biographes (H. Beck, H. de Terra, L. Kellner, Ch. Minguet, etc.) sont muets sur ce point, en quelle année Humboldt fit la connaissance de Stanislas Julien

On peut cependant penser que la correspondance des deux savants commença vers 1840-41 alors que Humboldt préparait la publication des 3 volumes d'*Asie Centrale.*

Nous savons par ailleurs qu'il se trouvait à Paris du 30 mai au 8 novembre 1841[3] où il eut l'occasion d'y rencontrer S. Julien.

I

à Monsieur
M. Stanislas Julien
membre de l'Institut
à l'Estrapade
n 34

Parmi les importantes notions que je Vous dois, Monsieur, il y en a une qui m'a fait passer de mauvaises nuits. C'est celle du Dict.[ionnaire] Ping-tseu-leu-pien[4] liv. 34 fol. 4 verso où il est dit que la montagne Yang-Chan est au nord du Fleuve Jaune et l'Inchan au fond du fleuve !

---

(1) Cf. H. Wallon, *Éloges Académiques*, Paris, Hachette, 1882, 143-202. Voir aussi : *Discours prononcés aux funérailles de M. Stanislas Julien par MM. Hauréau, Élie de Beaumont et A. Maury*, Paris 1873, 13 p.

(2) Humboldt, *Asie Centrale, op. cit.*, I, p. XXIII.

(3) K. R. Biermann, I. Jahn, F. G. Lange, *Alexander von Humboldt. Chronologische Übersicht über wichtige Daten seines Lebens*, Berlin, Akademie-Verlag, 1968, p. 66.

(4) Il s'agit certainement du *P'ing tseu lei pien* (lexique des expressions en deux mots de différentes catégories) composé sur ordre de l'empereur K'ang-hi et achevé en 1726. L'édition originale comportait 120 *pen*.

Or l'Inchan est la chaîne de montagnes qui à l'est de Hami et au-delà du Gobi continue le Thian-Chan. C'est ainsi que l'Inchan est figuré non seulement sur la carte de l'Empereur Khian Long, mais aussi décrit dans Timkowski[1] II, p. 267, et dans le Père Gerbillon[2]. Le Père Gerbillon qui a été sur les lieux a vu la chaîne au nord du Hoang-Ho et d'Anville[3] figure l'Inchan sous le nom monghol d'Onghin-Oola ou Ongya de Deguignes[4]. Je ne me sens tranquillisé que ce matin car c'est une grande affaire pour ma carte et la première fois que je vois une inexactitude dans un texte chinois. Peut-être est-il question d'un autre In-chan. Le *Yang-Chan* se trouve sur la carte de Khian-Long comme partie du vrai In-Chan. D'ailleurs le texte que Vous donnez des Annales des Han, hist. des Hiong-nou me console aussi. Il est dit « Les Frontières vont au nord jusqu'à Liao-tong *en dehors* il y a le Mont Inchan ». Or la Prov.[ince] de Liao Tong (D'Anville écrit Leao-ton) est au N.E. de Pékin par les 41° de Lat.(itude). Loin *au Nord* du Hoan-ho.

Pour mon malheur je ne puis pas encore trouver cette ville, Kiang-ning-Fou dont l'Inchan selon la Géogr.[aphie] Générale des Ming n'est éloigné que de 12 li ! Il y a dans l'Inchan même sur la carte de Klaproth[5] une ville Tchoung-cheou-*Kiang-tching*. Cela serait-il synonyme ?

Nous sommes probablement les seules personnes à Paris qui nous tourmentons de ces choses-là.

Amitiés

A. Humboldt.

ce jeudi
(16 juillet 1841) (cachet de la poste)

II

Mon cher et illustre Confrère,

J'ai été un peu attristé de la sombre humeur que respire Votre lettre en date du 15 mars. Serait-il possible, mon digne ami que Vous puissiez douter un instant de ma reconnaissance, de ma vive sollicitude pour Vous, pour Vos intérêts ? Les formes sèches et prosaïques de notre Académie, en Vous annonçant

---

(1) Il s'agit du voyageur russe Egor Fédorovitch Timkovskii (1790-1875) auteur de l'ouvrage suivant : *Voyage à Péking, à travers la Mongolie, en 1820 et 1821, traduit du russe par M. N...., revu par M. J. B. Eyriès;* publié avec des corrections et des notes par M. J. Klaproth Paris, Dondey-Dupré père et fils, 1827. 2 vol. in-8° et 1 Atlas (Atlas de 12 pl. précédées d'un aperçu statistique), dont il existe une édition allemande (Wien, 1826, 3 vol. avec cartes et plans).

(2) Jean-François Gerbillon (1631-1707), Père Jésuite né à Verdun et mort à Pékin qui fut médecin et mathématicien à la Cour de l'Empereur K'ang-hi. En 1659 il accompagna avec Th. Pereira la délégation chinoise chargée de négocier le traité de Niptchou.

(3) Jean-Baptiste Anville (Bourguignon d'Anville) (1697-1782) géographe né et mort à Paris. Il fut élu adjoint géographe à l'Académie des Sciences le 4 avril 1773. Il était également Premier géographe du Roi et Membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Son Éloge fut lu par Condorcet à l'Académie des Sciences le 13 novembre 1782.

(4) Il s'agit de l'orientaliste français Joseph de Guignes) (1720-1800) qui fut Professeur au Collège de France et qui publia notamment : *Histoire Générale des Huns, des Turcs, des Mogols et des autres Tartares occidentaux*, 4 vol., Paris 1756-1758 et des *Recherches historiques sur la religion indienne et sur les livres fondamentaux de cette religion*, Paris, 1776.

(5) Consulter Dann (Georg Edmund), *Martin Heinrich Klaproth (1743-1817) Ein deutscher Apotheker und Chemiker Sein Weg und seine Leistung.* Berlin, Akademie Verlag, 1958, 171 p. avec index et portraits ; et Yuan Han-Tsing. — *Tchong-kouo houa-hiue-che louen-wen-tsi* (Recueil d'articles traitant de l'histoire des sciences chimiques en Chine). Pékin, 1956, 301 p. avec illustrations.

la réception de Votre grand travail[1] datent d'un siècle : elles ne sont surpassées en sécheresse et en laconisme que par Votre Secrétariat. Le silence absolu de l'Académie de St Pétersbourg est un mystère que je ne puis résoudre, mais de grâce, ne me rendez pas responsable de ce qui Vous arrive au delà du Niémen. Pour Vous prouver au contraire combien Votre ouvrage a excité d'admiration dans ce pays, je suis heureux de Vous envoyer la lettre de l'homme qui est à la tête de la Philosophie allemande[2] et qui jouit de la plus haute influence ici, en ville et à la cour. Votre Lao-Tseu a produit la plus grande sensation, j'en ai fait pendant toute une journée la lecture devant le Roi et la Reine, toute l'Introduction, la légende, les beaux passages p. 174, 194, 232, 292. Pendant mon absence en Angleterre, M. Schott[3] Vous a proposé à l'Académie. N'appartenant pas à la Classe d'histoire et de philosophie, je n'en ai pu faire la présentation moi-même, mais j'ai fait des démarches auprès de ceux qui sont encroûtés dans l'Hellénisme antique et ici comme à Paris, ennemis à tous propos des études asiatiques.

La nomination, selon les statuts, n'a pu se faire que jeudi passé, elle a été unanime, deux boules noires d'ennemis que je ne connais pas, sur 29. Il existe dans l'Académie peu d'exemples de cette unanimité, mais aussi on a fait sentir que Vous occupiez « le premier rang », j'espère que Vous n'accuserez pas l'Académie en Vous nommant un de ces *correspondants*, rang dans lequel Vous avez pour collègues Biot[4], Brewster[5], Dalton[6], Faraday[7], Gay-Lussac[8], Melloni[9], Poncelet[10], Thénard[11], Burnouf[12], Gesenius[13], Hase[14], Mayo de[15], Etienne Quatremère[16], Hammer[17]. Des Correspondants, on passe peu à peu à l'empyrée des Associés étrangers qu'on appelle ici « auswartige Mitglieder » : il était impossible de Vous procurer dès à présent cette distinction. La Classe de Philosophie et d'Histoire ayant juste son nombre de dix. N'ayant pas eu de lettre de Pétersbourg depuis mon retour de Londres, j'ai posté à Mr. de Meyendorf[18], il y a 4 jours, une lettre adressée à Mr. Fuss[19] dans laquelle je me plains bien chaudement de la manière

---

(1) Il s'agit de la traduction suivante faite par S. Julien : *Lao-Tseu, Le Livre de la voie et de la vertu*... traduit en français et publié avec le texte chinois et un commentaire... Paris, 1842, in-8°.

(2) Il s'agit de F. W. J. von Schelling (cf. note 7, p. 261).

(3) Schott (Johann Wilhelm) né à Mayence le 3.9.1802, † Berlin le 21.1.1889, élu membre de l'Académie des Sciences de Berlin le 9.3.1841.

(4) Jean-Baptiste Biot (1774-1862) astronome et physicien français.

(5) David Brewster (1781-1868) physicien écossais.

(6) John Dalton (1766-1844) physicien et chimiste anglais.

(7) Michael Faraday (1791-1867) le célèbre physicien et chimiste anglais.

(8) Louis-Joseph Gay-Lussac (1778-1850) célèbre physicien et chimiste français qui fut l'ami intime de Humboldt.

(9) Macedonio Melloni (1798-1854) physicien italien.

(10) Jean-Victor Poncelet (1788-1867) physicien français.

(11) Louis-Jacques Thénard (1777-1857) célèbre chimiste français.

(12) Eugène Burnouf (1801-1852) orientaliste français.

(13) Heinrich Friedrich Wilhelm Gesenius (1786-1842) orientaliste allemand.

(14) Karl Benedikt Hase (1780-1864) helléniste allemand qui se fixa à Paris où il devint Conservateur des Manuscrits Grecs à la Bibliothèque royale.

(15) Mot illisible (Rome ?).

(16) Étienne Quatremère (1782-1857) Professeur d'hébreu, chaldéen et syriaque au Collège de France.

(17) Josef von Hammer Purgstall (1774-1856) diplomate autrichien auteur d'une *Histoire de l'Empire Ottoman* en 18 volumes (1835) avec qui Humboldt était assez lié.

(18) Il s'agit soit de Pétr Kazimirovitch Meyendorf (1796-1863) diplomate russe, membre honoraire de l'Académie des Sciences de Saint-Pétersbourg, soit de son parent (probablement frère) Alexandre Kazimirovitch Meyendorf (1798-1865) géographe et géologue.

(19) Egor Nikolaiévitch Fuss (1806-1854) astronome, directeur de l'Observatoire de Vilna ; de 1839 à 1847 il fut l'assistant de Struve à Pulkowa.

inconcevable dont on Vous traite. Votre envoi étant du 29 Déc. tandis que le 15 mars Vous étiez sans réponse sur un ouvrage dédié à l'Académie, ouvrage « qui a excité ici la plus vive admiration ». Je me suis souvenu à cette occasion que l'Académie de St Pétersbourg ne m'a pas non plus répondu, lorsque je lui ai dédié mes « Fragmens asiatiques ». J'ai cru alors que c'était parce que j'avais eu le tort de dédier l'ouvrage à la fois à l'Académie et au Corps des Mines, sans réfléchir que les deux chefs de ces établissemens, Mr. de Cancrine[1] et d'Ouwaroff[2], vivent en inimitié intime. Je vois avec un vif plaisir que par l'arrangement que Vous a proposé M. Ternaux[3], nous pourrons jouir du Sin-Yu-Ki[4] qui pourra terminer le 3e volume de l'Asie Centrale. Mr. Gide[5] me fait tant languir pour les épreuves des feuilles et des cartes. Les communications sont aussi lentes que dispendieuses. C'est un honneur d'être absorbé par une Cour et de faire imprimer à cette distance, J'imprimerai dans les additions Vos notes précieuses sur les Volcans du Japon[6]. On Vous transmettra les épreuves. En relisant la lettre de Mr. Schelling[7], il m'est venu l'idée que Vous pourriez la publier, mais sans lui dire d'avance. Cela aura l'air d'avoir été fait par l'indiscrétion de quelque ami. La lettre est si remarquable par les idées, par la justice qu'elle rend non seulement à Votre érudition, mais à Votre perspicacité, qu'on peut supposer qu'elle a été copiée plusieurs fois. Vous pourrer faire faire un article dans un Journal littéraire par un de vos amis, article anonyme. On pourrait se servir de la tournure de phrase : « Pour bien faire sentir la haute portée de cet ouvrage, nous allons insérer... bien certain que notre indiscrétion ne pourra blesser le philosophe qui... » en y citant la lettre en entier. Elle est de plus mieux écrite en Français que je supposais que Mr. de Schelling savait écrire. Continuez Vos nobles travaux et ne perdez pas Votre tems et la sérénité de votre esprit dans la lutte Pauthier[8].

---

(1) Egor Frantsévitch Cancrine (1774-1845), Ministre des Finances en Russie de 1823 à 1844 qui s'occupa activement du voyage de Humboldt dans ce pays (1829) (cf. *Pérépiska Aléksandra Goumboldta s outchénymi i gosoudarstvénnymi déiatéliami Rossii* (Correspondance d'Alexandre Humboldt avec les savants et les hommes d'états russes). Moscou, 1962, 223 p.

(2) Sergueï Séménovitch Ouwaroff (1768-1855), Ministre de l'Instruction publique (1833-1849), Président de l'Académie des Sciences russe (1818-1855).

(3) Charles-Henri Ternaux Campans (1807-1864) diplomate et historien.

(4) *Si-yu-ki.* Il s'agit du *Ta t'ang si yu ki* (Mémoires sur les contrées occidentales publiés sous la grande dynastie des T'ang), composé par le célèbre bonze Hiuan-tsang (602-664), révisé et publié par son disciple Pien ki. Ce livre a été traduit du chinois en français et intitulé *Si-yu-ki* (Mémoires sur les contrées occidentales) par Stanislas Julien et publié à Paris (1857). Nous avons consulté l'*Histoire de la vie de Hiouen-Thsang* et de ses voyages dans l'Inde depuis l'an 629 jusqu'en 645 par Hoeï-Li et Yen-Thsong suivie de documents et d'éclaircissements géographiques tirés de la relation originale de Hiouen-Thsang, traduite du chinois par Stanislas Julien. *Paris, Imprimerie Nationale,* vol. I (MDCCCLIII 472 p. avec appendice, index et corrections), vol. II (MDCCCLVII 493 p. avec carte), vol. III (MDCCCLVIII 576 p. avec index des mots chinois et carte). Complété par le Mémoire analytique sur la carte de l'Asie Centrale et de l'Inde construite d'après le *Si-yu-ki* (Mémoires sur les contrées occidentales) par L. Vivien de Saint-Martin (pp. 251-428).

(5) Il s'agit d'un des éditeurs parisiens de A. von Humboldt chez qui fut notamment publié *Asie Centrale* (1843).

(6) Cf. note 4, p. 263.

(7) Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854) un des fondateurs de la *Naturphilosophie* qui influença profondément l'école physiologique russe.

(8) Pauthier (Jean-Pierre-Guillaume), natif de Besançon, mort à Paris (1801-1873) s'occupa d'orientalisme et laissa de nombreux travaux dont *la Doctrine du Tao* (1831), le *Ta hio* (1837), *la Chine* (1837), *Les Livres sacrés de l'Ouest* (1840). Ses erreurs furent relevées avec une vivacité excessive par Stanislas Julien (voir note 5, p. 257). Voir à ce propos : Klaproth J., *Mémoire sur l'origine et la propagation de la doctrine du Tao*, par *M. Pauthier*, Commenté par M. Klaproth, Extr. du *Journal Asiatique*, Paris, 1831, 31 p. — Pauthier G., *Le Tao-te-king ou Livre révéré de la Raison suprême et de la vertu, par Lao-Tseu*, 1er livre (la suite n'a pas paru, voir le *Catalogue Pauthier* p. VII et VIII), Paris, 1838. — Julien (Stanislas), *Simple*

Une campagne d'Afghanistan suffit. Conservez-moi une bienveillance qui m'est chère et offrez l'hommage de mon éternel dévouement à M. Arago[1] et à sa famille.

à Berlin
ce 16 avril 1842

A. v. Humboldt.

Saluez bien Votre voisin M. Tardieu[2] qui pestera sur mes corrections. Un Russe M. Schrenk[3] vient de naviguer en canot sur l'Alaqtougoul. Il m'a envoyé une collection de roches de l'Aral-Tombé qui n'offre rien de volcanique. Vous allez voir qu'en 3-4 ans, des voyageurs russes prospecteront au Thian-Chan[4]. Nos travaux communs les excitent. C'est ainsi que mes mesures et profils des Andes 10 ans après mon retour de l'Amérique ont produit les mesures de l'Himalaya.

Il est convenu que je nierai ici Vous avoir conseillé d'imprimer la lettre de Mr. Schelling. Cela ne doit pas Vous empêché *(sic)* de le faire.

Mr. Schott[5] que je recommande à Vos bontés Vous a écrit par une autre voye. Il a été le plus actif dans Votre nomination.

III

En réponse à Votre aimable lettre d'hier (9 Déc.) mon cher et illustre confrère, je persiste toujours dans le désir d'aller Vous importuner demain dimanche vers les 1 heure, j'aurai plus facilement votre instruction verbale. Ce fait que Vous avez découvert que le Kho-chi-gol est nommé parmi les 17 rivières qui entrent du côté du nord dans le Temourtou est un fait géographique très curieux. On voit que les différens auteurs chinois étoient incertains sur le cours d'une rivière (Tchoui) qui naît ou de Temourtou même ou d'un petit lac Nogon-nour

---

exposé d'un fait honorable odieusement dénaturé dans un libelle récent de M. Pauthier. Paris 1842, 215 p. — Pauthier G., *Vindiciae Sinicae. Dernière réponse à M. Stanislas Julien, suivie d'un parallèle de sa nouvelle traduction du Lao Tseu,* avec une traduction précédente. Paris, 1842, 110 p. — Pauthier (G.), *Supplément aux Vindiciae Sinicae ou dernière réponse à M. Stan. Julien.* Paris, 1843, 40 p.

(1) Il s'agit du célèbre astronome François Arago (1786-1853), Secrétaire perpétuel de l'Académie des Sciences et ami intime de Humboldt. Cf. G. Petit et J. Théodoridès, Une amitié célèbre : Arago et Alexandre von Humboldt, *Reflets du Roussillon*, n° 27, 1959, 37-39.

(2) Il doit s'agir de Eugène-Amédée Tardieu (1822-1879), géographe au Ministère des Affaires Étrangères à qui l'on doit une excellente traduction de la *Géographie* de Strabon.

(3) Il s'agit d'Alexandre Ivanovitch Schrenk (1816-1876) botaniste, voyageur et collaborateur du Jardin des Plantes de Saint-Pétersbourg, chargé de cours à l'Université de Dorpat (aujourd'hui Tartu). Il a publié l'ouvrage suivant : *Reise nach dem Nordosten Russlands durch die Tundren der Samojeden zum arctischen Uralgebirge* (2 vol. Dorpat 1848, 1854). Renseignement aimablement communiqué par le Dr V. Nazarov de l'Institut d'Histoire des Sciences et de la Technique de Moscou). Ce voyageur est d'ailleurs mentionné dans une lettre de Humboldt à F. I. Ruprecht (20 décembre 1841) publiée dans l'ouvrage suivant : *Pérépiska Alèksandra Goumboldla s outchénymi i gosoudarsvénnymi déiatéliami Rossii. Moscou, Académie des Sciences*, 1962, 223 p. (cf. p. 153). (Correspondance d'Alexandre Humboldt avec les savants et les hommes d'états russes).

(4) La province du *Sin-kiang* représente 1.600.000 km soit environ 1/6 de la superficie de la Chine. Trois chaînes de montagnes marquent le relief : 1) l'*Altaï* dans le Nord, le *T'ien-chan* au centre, le *K'ouen-louen* au sud. Ces trois montagnes encerclent deux bassins ; *a)* la dépression du Tarim qui est placée entre le *T'ien-chan* et le *K'ouen-louen* au sud ; *b)* la trouée de Dzoungarie qui se trouve entre le *T'ien-chan* et l'Altaï au nord.

(5) Cf. note 3, p. 260.

à quelques lieues du bord septentrional du Temourtou[1]. Ils savaient que ce Tchoui à 1000 lis de là au nord-ouest se perd dans un lac qu'on appelle Kho-chi-gol (Khou-chi-goul de Khian-Loung). Rien de plus naturel que de nommer la rivière de Tchoui (l'eau fleuve) de Kho-chi-gol. Certes que depuis 10 jours j'avois chargé M. Biot d'examiner chez M. Jomard[2] la nouvelle Carte de M. Guizot[3] à cause du lac Alaktougoul. A peine, ai-je appris que la carte n'étoit pas arrivée à bon port, j'ai réclamé par écrit auprès de M. Guizot. Comme il m'a dit qu'il y avait eu un malentendu qu'il se hâterait de redresser, je veux attendre quelques jours pour réclamer de nouveau. Je m'étois adressé à M. Biot pour ne pas Vous occuper trop, de mes éternelles importunités.

Mais j'en viens à une chose qui me presse plus que tout autre Mr. Gide veut que je termine « Le Siège » ; je Vous supplie donc, mon cher ami, de vouloir bien décider ce que je dois imprimer des précieuses traductions que je dois à Vos bontés sur les volcans de la Chine et du Japon et sur les puits de feu. Vous voudrez bien supprimer tout ce qui est d'un double emploi, mais comme Kl[aproth][4] ne cite jamais, il seroit pourtant utile d'ajouter les *citations* sans réimprimer le texte, dans les passages qui paraissent identiques. Vous pourriez m'abréger et faciliter singulièrement la besogne si Vous vouliez bien découper et coller dans l'imprimé même ce qui doit être ajouté. Dans tous ces endroits intercalés on mettrait simplement *note de Mr. Julien*[5] et puis après le supplément de M. Klaproth on imprimerait du Vôtre tout ce que Vous voulez donner. On mettrait en tête :

Textes communiqués par Mr. Julien

Veuillez surtout ce qui n'est pas fait jusqu'ici ajouter s'il est question de la Chine ou du Japon. Découpez, collez de grâce et notez la suite de la pagination

---

(1) Le *Tchoui* sort du lac Temourtou qui est également appelé Tuzkoul.

(2) Edme François Jomard (1777-1862) géographe français.

(3) François Guizot (1787-1874) le célèbre historien et homme politique français très lié avec Humboldt recevra le 5 février 1857 le physicien J. B. Biot à l'Académie Française (cf. Mérimée, *Correspondance générale*, VIII, p. 237).

(4) L'orientaliste Heinrich Julius von Klaproth (1783-1835), natif de Berlin est le fils du chimiste Martin Heinrich Klaproth (1743-1817). Dès sa jeunesse, il manifeste un goût très vif pour les langues orientales et plus particulièrement le Chinois. Agé de 19 ans, il fonda le *Magasin Asiatique* et fut distingué par l'Académie de Pétersbourg (1804) qui lui proposa d'accompagner le comte Golovkine en Chine (1805). Mais le voyage ne put s'achever. La faveur de la Cour l'abandonna et il vint se fixer à Paris où il publia son *Asia polyglotta* (1823) avec atlas. En 1828, il donna une *Chrestomathie mandchoue*. Humboldt affirme que : « Les notes savantes de M. Klaproth engagent bientôt des voyageurs instruits, qui visitent aujourd'hui moins rarement qu'autrefois le Haut-Irtyche, à éclaircir la topographie des lacs Ala-Goul et Alak-tougoul, que le vieux Tatar Sayfoulle regarde aussi comme deux lacs distincts. » (*Asie Centrale*, II, p. 493). Cf. également : Phénomènes volcaniques en Chine, au Japon et en d'autres parties de l'Asie orientale... (*Asie Centrale*, II, 519-552). On consultera également avec profit l'article suivant de Humboldt : Mémoire sur les chaînes de montagnes et sur les volcans de l'Asie intérieure et sur une nouvelle éruption de la chaîne des Andes (avec des notes et additions de Klaproth et une carte) extrait des *Nouvelles Annales des Voyages* IV, 1830. C'est toujours Klaproth dont la notoriété était grande qui établit le *Catalogue des livres chinois de la Bibliothèque Royale de Berlin:* Klaproth (Julius).— *Verzeichniss der chinesischen und mandshuischen Bücher und Handschriften der königlichen Bibliotek zu Berlin.* — Paris, in der Königlichen Druckerey, 1822, in-fol., VIII-188 p. fac-similé.

(5) Humboldt choisit finalement la formule suivante : « M. Stanislas Julien a enrichi cette notice de plusieurs textes nouveaux ; il a aussi corrigé avec beaucoup de soin la traduction des textes anciens dont M. Klaproth n'avait pas indiqué les sources. » (*Asie Centrale*, II, p. 519).

p. 235 parce que sans cela le Prote et moi nous ne nous en tirons pas et je dois donner le tout à imprimer dans les premiers jours de la semaine qui vient.

Mille affectueux hommages

Humboldt.
ce samedi

Je veux imprimer le morceau de M. Klaproth sur le gaz létifère (mortel) en forme de boule parce que la moffete *(sic)* dans ces mines se présente aussi quelquefois en *boule*.

(10 déc. 1842) (cachet de la poste)

IV

à Monsieur
Monsieur Julien
Membre de l'Institut
Place de l'Estrapade nº 34.
(Humboldt)

envoi des cartes de Zimmermann
à Monsieur
Mr. Stanislas Julien
Place de l'Estrapade
n 34.
avec un Rouleau et un cahier broché
Humboldt

Je suis enfin assez heureux, mon cher et illustre Confrère, pour pouvoir Vous offrir le travail de Mr. Zimmermann[1] sur une partie très importante de l'Asie Centrale. Daignez agréer les cartes et le livre dont il n'a encore paru que la première Partie comme un faible hommage de reconnaissance. J'ai fait réunir et coller sur toile les 4 feuilles, une cinquième Vous sera utile n'offrant qu'un petit nombre de lieux et les directions des chaînes de montagnes. Je pense que la carte de Klaproth que l'on apprécie d'autant plus qu'on la compare à des documents que Kl. n'a pas connu et le travail de Zimmermann (travail entièrement original fruit de la comparaison de tous les matériaux) Vous serait d'un grand secours dans le magnifique ouvrage géographique que Vous préparez.

Mille affectueux hommages.

A. v. Humboldt
ce vendredi. (Paris 1842 ou 1843)[2]

V

à Monsieur
Monsieur Stanislas Julien
membre de l'Institut
Place de l'Estrapade
n 34.

mercredi

Je vous remercie bien affectueusement de Votre aimable billet. Je ne suis pas pressé, nous ajouterons ce nouveau morceau à Vos trésors sur le Tsong-Ling[3]

(1) Il s'agit très probablement de l'ouvrage de Carl Zimmermann, *Der Kriegs-Schauplatz in Inner- Asien oder Bemerkungen zu der Uebersichts-Karte von Afghanistan, dem Pendjab, und dem Lande am unteren Indus*, Berlin, 1842, 228 p.

(2) Humboldt séjourna à Paris de septembre 1842 à février 1843. D'après la date du livre mentionné ci-dessus et l'adresse de S. Julien, ce billet ainsi que les suivants durent être écrits à cette époque.

(3) Il s'agit du *Tsong-ling* (Chaîne des oignons) parce que ce végétal présente des bulbes bleuâtres comparés aux teintes bleuâtres des sommets. Le voyageur bouddhiste Song-Yun (c. 519-521) dont C. F. Neumann fit connaître la relation dès 1883, traversa le Bolor ou Belour-

que je ferai imprimer immédiatement par paquets. Comme je suis *allemand* de race et que M. Neumann[1] a eu longtemps des rapports d'amitié dans la famille de mon frère, Guillaume de H.[umboldt][2], j'ose, mon cher ami, Vous prier de traiter l'Arménien Sinologue avec un peu d'indulgence dans les notes que peut-être Vous serez forcé de faire sur et *contre lui.* Mille hommages.

A. H.(umboldt).

(s. d. avant 1843)

VI

Je Vous demande la grâce mon respectable ami, de pouvoir aller Vous consulter *chez Vous* dimanche à 4 h. si je ne Vous gêne pas. Je Vous prierai alors de lire encore une fois avec moi le commencement du livre, la description générale du prolongement du Sioué chan[3] depuis le défilé Kia-kou-Kouan[4] jusqu'au Bolor et à Yarkiang. Veuillez bien ne pas lire seul ce morceau mais avec moi. Le but de cette lecture et de ces lignes que je Vous adresse est de me rassurer en général sur la valeur que les écrivains chinois donnent à la dénomination de *Thian-Chan*[5]. Dans le morceau que Vous m'avez lu j'ai été frappé de l'absence du mot Thian-Chan. Tengri-Chan n'y est que comme par hazard *(sic)*. On a l'air de considérer toutes les *montagnes neigeuses* faisant une masse malgré leur différentes directions. Y aurait-il une chaîne particulière que les Chinois appelleraient *de préférence* Sioué-chan ? Veuillez de grâce dans d'autres livres examiner les mots

---

togh, qu'il appelle *Thsoung-ling* : cf. C. F. Neumann, *Pilgerfahrten Buddhistischer Priester von China nach Indien aus dem Chinesischen übersetzt mit einer Einleitung und mit Anmerkungen*, Leipzig, 1833, 66 p. Humboldt écrira dans *Asie Centrale* (II, p. 388) : « Le pèlerin bouddhiste Soung-Yun qui traversa le Bolor de l'est à l'ouest en venant de Khotan, nomme deux chaînons dont il appelle le plus oriental le Grand Tshoung-ling. »

(1) Carl Friedrich Neumann (1798-1870), originaire de Reichmannsdorff près de Bamberg est mort à Berlin. Il professa à Spire puis se rendit à Venise où il apprit l'arménien au couvent des Lazaristes. Il fut chargé par le gouvernement bavarois d'une mission en Chine. Il enseigna ensuite à l'Université de Munich mais fut destitué (1852) pour sa participation aux événements de 1848. On lui doit les ouvrages suivants : *Pèlerinage des prédicateurs bouddhistes chinois et indous* (1833) ; *Histoire de la littérature arménienne* (1833) ; *Histoire de l'Émigration de quarante mille Arméniens* (1834). Cf. *Versuch einer Geschichte der armenischen Literatur, nach den Werken der Mechitaristen frei bearbeitet*, von Carl Friedrich Neumann, Leipzig, Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1836 in-8°, XII+308 p. Ces travaux de Neumann lui valurent le surnom d'Arménien. Son *Lehrsaal des Mittelreiches* fut contesté par Stanislas Julien (Observations sur l'ouvrage de M. Neumann intitulé *Lehrsaal des Mittelreiches, Journal Asiatique*, 1837, II p.).

(2) Il s'agit du frère cadet d'Alex. von Humboldt : Wilhelm (Guillaume) von Humboldt (1767-1835) célèbre linguiste et diplomate. Voir à son sujet : R. Leroux, *Guillaume de Humboldt, la formation de sa pensée jusqu'en 1794*. Paris, Les Belles-Lettres 1932, XII+464 p. L'ouvrage classique en allemand reste celui de : Haym (R.), *Wihelm von Humboldt, Lebensbild und Charakteristik*, XIV+641 p. Berlin, 1856. Ce célèbre philologue fut le correspondant du maître de S. Julien : Humboldt (Wilhelm von), *Lettre à M. Abel Rémusat sur la nature des formes grammaticales en général, et sur le génie de la langue chinoise en particulier...* Paris, 1827, in-8° (B. N. Z. Renan 4821).

(3) Il s'agit des *Siue-chan* (montagnes neigeuses) que Humboldt appelle également *Pai-chan* (montagnes blanches).

(4) Cf. *Asie Centrale* II, p. 340, note.

(5) Cf. note 4, p. 262. On peut encore préciser qu'au nord de la chaîne des T'ien-chan (ou Sin-Kiang) certaines régions bénéficient de l'influence de l'océan glacial arctique et les précipitations s'élèvent à plus de 250 millimètres. Wang (Kiun-heng), *Géographie de la Chine*, Pékin, 1957, p. 32.

Thian-Chan, Tengri-chan, Sioué-chan, Moussour dabahn[1]. Le Kouen-lun dont le Wan-Chan et le Khi-lien-chan sont des prolongements orientaux, sont aussi des Sioué-chan, mais leur donnerait-on ce nom comme à la chaîne du Bogdo[2] qui est le véritable Thian-Chan ? Peut-être *(sic)* (y) a-t-il moyen de se renseigner sur ce point de nomenclature. Nous n'en causerons que dimanche.

Amitiés

A. Humboldt.
ce jeudi

(s.d. avant 1843)

VII

(à Stanislas Julien, sur la géographie de la Chine)[3].

Tout en prétendant avec Votre aimable modestie que Vous n'avez rien trouvé, Vous me donnez, mon cher et illustre confrère des choses bien intéressantes. Recevez-en mes affectueux remerciements.

D'abord Vous m'aprenez *(sic)* qu'il n'y a qu'un seul lac Alaktougoulnoor dans lequel entrent l'Emir et le Khara-ho les deux affluens. Klaproth les a, mais il nomme le Khara-ho, Kharagol. Je cherchais près du grand Lac[4] un petit lac que Kl.[aproth] nomme *Ebilghisoun-Noor* apposé à l'embouchure du Kharagol. Vous ne doutez pas que c'est Votre Epinguesun Noor ? Je suis surpris que l'île avec le Mont Aral-toubé soit oubliée dans le grand lac.

Tchoui : Le lac dans lequel se perd le Tchoui[5] s'appelle sur la carte de l'Empereur Khian-Long chez Kl.[aproth] Kabar Koul ou Khochigoul. Vous voyez donc que très en abrégé Votre carte a voulu indiquer où la rivière aboutit. En *a* ce me semble la sortie du Tchoui du lac Touzkoul est aussi assez claire. C'est le dessin d'un canal ?

J'aurai l'honneur de passez chez Vous *dimanche* à *midi* pour [Vous] voir et Vous entendre. J'ai déjà imprimé dans une note que j'ai osé ajouter à Vos textes là où Vous dites que Khochigoul cité dans Si-yu-thong-wen-tché Liv. 5, fol. 35 verso, que Khochi mot turc signifie deux rivières qui coulent parallèlement.

Le Tchoui et le Talas coulent parallèlement et entrent dans le lac Khochigoul qui est le lac de la rivière jumelle. On reconnaît d'ailleurs très clairement dans la carte qui accompagne le Sinkiang que le Tchoui sort du Lac Touzkoul *Asie Centrale*, H[umboldt], T II, p. 362.

Est-ce là Votre dessin d'hier, tiré [du] Sin-Kiang-Wai-fan-ki-lio, ou est-il peut-être d'une autre source ? Vous me le direz de bouche. J'accepterai avec plaisir que Vous me donniez à imprimer.

Selon M. Julien il n'est parlé dans telle ou telle description du Touzkoul (citation) d'aucune rivière qui *sort*.

Je désire de Votre dernier précieux *Mss* (manuscrit) avec indication du titre quelques lignes sur Bogda-chan et sur Khian-chan comme synonyme du Thian-Chan. Tel[que] Vous aviez déjà donné ce nom dans Votre extrait du Pei-wen-yan-fou (*Asie Centrale*, T. II, p. 343).

Mille affectueux hommages

A. v. Humboldt.
jeudi

(s.d. après 1843).

---

(1) Cf. *Asie Centrale*, II, p. 21.

(2) *Ibid.*, p. 36.

(3) Indication manuscrite d'une autre main que celle de Humboldt.

(4) Pour tous les lieux géographiques mentionnés dans cette lettre, on se reportera à J. Klaproth, *Asie Centrale*, d'après les cartes levées par ordre de l'empereur Khian-long, 1836, ainsi que la carte accompagnant *Asie Centrale* de Humboldt reproduite ici-même (fig. 4).

(5) Cf. note 1, p. 263 et la fig. 5.

VIII

Mon cher et illustre Confrère,

C'est avec le plus vif intérêt et une bien vive reconnoissance que mon Roi[1] recevra Votre admirable ouvrage « De la vie et des voyages de Hiouen-Tsang »[2] dont je lui ai annoncé l'envoi. Le fruit de cet immense travail, unique dans son genre, n'a pas besoin d'ornement somptueux extérieur. Le Roi initié à la Littérature de la Perse et de l'Inde par ses anciens intimes rapports avec mon frère, avec Schlegel[3], Lassen[4] et Rückert[5], initié aux affaires de la Chine par le léger Gutzlaff[6] ; le plus solide Staunton[7] et des Chinois qu'il a à son service, même comme officiers, sait apprécier tout ce qui lui arrivera du savant interprète du philosophe Lao-Tseu. Les ouvrages des hommes supérieurs ne sont pas uniquement importants par ce qu'ils offrent directement, ils fournissent encore des moyens pour mettre d'autres en état de poursuivre la route que *(sic)* ont tracé les premiers. Mon ami Lassen sans doute le plus grand Indouiste de notre époque a bien prisé le mérite de Votre savante et ingénieuse conception. Je n'ai pas peu admiré, mon excellent ami, l'effrayante correction de Votre écriture allemande, en me communiquant le fragment d'une belle lettre de Bonn (?)[8]. C'est un morceau à conserver comme autographe ; on pourroit dire que Vous écrivez ma langue comme la Vôtre qui est le chinois. Votre alphabet harmonique, renfermant plus de 1200 signes chinois employés phonétiquement, servira à la restitution des mots indiens et deviendra une source féconde pour la géographie et l'histoire de l'Asie.

Vous ne sauriez plus flatter mon orgueil littéraire qu'en disant que mes pressantes instances à l'époque où Vous sacrifiez un tems précieux pour enrichir mon *Asie centrale* ont un peu contribué à ranimer Votre zèle dans une belle entreprise commencée depuis si longtems. Puissent les circonstances extérieures Vous permettre de continuer ce qui a été si noblement commencé. La civilisation ne court-elle pas de nouveaux risques à ce torrent qui se déverse jusque sur les côtes ? Faut-il croire à des chefs restés de l'ancienne dynastie ? En 1827, deux ans avant l'époque où j'ai été dans la Dzungarie chinoise[9] (un peu au nord du Lac Dzaysang) il y avait eu dans cet intérieur de l'Asie une révolution lentement assoupie. Est-ce là le même mouvement qui s'est porté de l'ouest à l'est ? Je

---

(1) Il s'agit du roi de Prusse Frédéric Guillaume IV (1795-1861).

(2) Pour le voyageur et pèlerin Hiuan-tsang (fig. 3, 6), consulter Hsiang-ta, Yuan Chwang (Hiuan-tsang) and his journey to India, *People's China*, 1955, n° 12, pp. 25-29.

(3) Frédéric Schlegel (1772-1829) auteur d'un *Traité sur la langue et la Sagesse des Indiens*. Son frère Gustave (1840-1903) fut professeur de Chinois à l'Université de Leiden.

(4) Christian Lassen (1800-1876) orientaliste né à Bergen (Norvège) est mort à Bonn. Il s'initia à l'indianisme avec Schlegel et écrivit une *Science de l'antiquité indoue* (1844-1861).

(5) Frédéric Ruckert (1789-1866) originaire de Schweinfurth fut professeur d'arabe, de persan et de sanscrit à Erlangen. Il est l'auteur de : *Légendes et histoires orientales* (1837), *Récits d'un brahmane* (1839).

(6) Charles Gutzlaff, historien éclectique de la civilisation chinoise sur laquelle il a publié les ouvrages suivants : *Journal of three voyages along the coast of China in 1831, 1832, 1833.* 450 p. avec carte, London 1834. The medical art amongst the Chinese, *Journal Royal Asiat. Soc.* 1837, IV, pp. 154-171.

(7) Sir George Thomas Staunton (1781-1859) profita de l'expérience de son père Sir George Leonard (1737-1801). Il fit ses études à Cambridge et fut envoyé par la Compagnie des Indes Orientales à la Factorerie de Canton. On lui doit des *Notices diverses relatives à la Chine* (1822). Il se fit connaître par le *Ta tsing leu li*, code pénal de la Chine (1810) traduit en français par F. Renouard de Sainte-Croix (1812).

(8) Mot illisible.

(9) Il s'agit du voyage en Russie d'Europe et d'Asie (Oural, Sibérie) que Humboldt effectua d'avril à décembre 1829 (cf. fig. 7).

prends le plus vif intérêt à ces peuples si anciennement civilisés et dont la littérature renferme des trésors, en fait de Géographie et d'Histoire.

Agréez, mon illustre Confrère, l'hommage renouvellé *(sic)* de ma reconnoissance et de ma haute et affectueuse considération.

à Sans Souci le 14 juin 1853

Votre dévoué ami
A. v. Humboldt

Mille choses aimables à Votre excellent voisin M. Tardieu[1] l'habile géographe.

Veuillez de grâce faire passer ce que Vous destinez au Roi ou à Votre ancien ami, par la Légation Prussienne à Paris.

L'impression de mon 4e et dernier volume du Cosmos[2] avance assez rapidement malgré une vie trop agitée.

IX

Humboldt accusa réception à S. Julien de l'envoi au roi de Prusse de son livre : *De la Vie et des Voyages de Hiouen-Tsang* par une lettre dont on ne possède que l'enveloppe ainsi libellée de la main de Humboldt (qui a signé son nom dans le coin inférieur gauche) :

Monsieur Stanislas Julien
membre de l'Institut
Paris
26 place de l'Estrapade

On remarque un changement apparent dans l'adresse de Julien qui était jusqu'alors 34 Place de l'Estrapade[3]. Dans le coin supérieur gauche de l'enveloppe, on lit, de la main de S. Julien : « acceptation de mon vol[ume] par le roi de Prusse. Ce vol[ume] relié par M. Despierres est parti le 16 juillet 1853 par le courrier de Prusse. »

C'est cet envoi qui dut valoir à S. Julien la décoration de l'aigle rouge de Prusse (cf. lettre suivante).

---

(1) Cf. note 2, p. 262.

(2) Il s'agit de *Cosmos* ou *Essai d'une description physique du monde* (1845-1862) qui constitue le testament scientifique de Humboldt et la synthèse de sa pensée.

(3) Jusqu'en 1846, la Place de l'Estrapade n'apparaissait pas sur les plans de Paris. C'était plutôt un lieu-dit formé par la rue des Fossés-Saint-Jacques, la rue des Postes (actuellement rue Lhomond) et la rue de la Vieille-Estrapade. L'ordonnance du 5 juin 1846 mit à l'alignement ce carrefour et la Place de l'Estrapade apparaît nommément sur les plans à partir de 1847. Le numérotage des rues la constituant s'en trouve modifié et c'est ainsi que le n° 34 devient le n° 26. Dans la lettre suivante Humboldt met « 26 rue des Fossés-Saint-Jacques » ce qui confirme les renseignements précédents que nous devons à l'amabilité de Mme Imbault-Huart que nous remercions ici. On retrouve d'ailleurs cette adresse sur une lettre inédite de S. Julien a son collègue P. Rossignol, Professeur de Grec au Collège de France, de mars 1865, obligeamment communiquée par M. M. Candille, Conservateur des Archives de l'Assistance Publique à Paris où ce document est conservé avec quatre autres lettres de S. Julien à P. Rossignol.

X

Il s'agit d'une lettre de Humboldt à Julien partie de Potsdam le 4 octobre 1853.

On ne possède de cette lettre que son enveloppe ainsi libellée :

à Monsieur
Monsieur Stanislas Julien
membre de l'*Institut*
Paris, Rue des Fossés St. Jacques
n° 26

En haut et à gauche, on lit l'inscription suivante de la main de S. Julien :

« Lettre de M. de Humboldt (4 Oct. 1853) annonçant que le roi de Prusse m'accorde la décoration de l'ordre royal de l'*aigle rouge.* »

XI

à Monsieur
Monsieur Stanislas Julien
membre de l'Académie des Inscriptions,
à
Paris
Place de l'Estrapade 26
affranchie

Votre aimable lettre en date du 9 Oct., mon cher et illustre Confrère, renferme une offre si honorable que malgré le peu de tems que ma position auprès d'un Roi, malheureusement à la fois littéraire et artistique, me laisse pour ma correspondance privée, je me hâte de Vous renouveller *(sic)* l'hommage de mon affectueuse reconnoissance. Si vous parvenez à enrichir un jour la grande et belle collection des « Notices et Extraits de la Relation entière de Hiouen-thsang », le souvenir de mon nom grâce à Vos bontés y trouverait une place très glorieuse. Je réponds en même tems avec franchise à une question qui par sa nature n'a rien d'insolite. On peut avancer, même dans l'étranger d'une classe à une autre mais, dans le fait, on n'avance pas.

Moi-même je ne suis pas avancé dans l'Ordre de St Wladimir depuis 1830, quoique depuis cet *(sic)* époque, j'ai dédié à l'Empereur les 3 Vol.(umes) de l'*Asie Centrale.* Voilà donc 23 ans écoulés et que de fois depuis (encore il n'y a que 3 jours de ce mois) n'ai-je pas été l'objet des politesses du Souverain Russe. L'habitude des Souverains est de donner une fois à des Savans ou Artistes illustres, à des Officiers, des Préfets sur les Frontières, mais de ne plus ajouter. M. Hase p.(ar) e.(xemple) a été nommé dans le même Ordre de l'Aigle rouge il y a 38 ans, troisième Classe, qui est celle que portent plusieurs de nos Généraux jusqu'à leur mort et que moi-même j'ai eu tout le tems que je demeurois à Paris avant d'avoir l'Aigle noir. La seconde classe d'ailleurs ne donne aucunement encore la plaque. Les graduations sont : 4e Classe par laquelle commencent même les Ministres d'état ; 3e Classe, 3e Classe *mit Schleife,* une rosette ajoutée ; 2e Classe que je porte au col ; 2e Classe avec rosette ; 2e Classe avec plaque ; première classe d'une épaule à l'autre. Voilà toute l'échelle antiphilosophique. Si *(sic)* il pouvoit dépendre de moi de rompre d'anciennes habitudes et de faire accorder une classe au-dessus de la 3e, que ne l'aurais-je tenté pour des amis qui me sont chers depuis de longues années pour Vous, pour Hase mon maître

en grec, pour *Valenciennes*[1]. Quand pour quelques savans à de biens rares exceptions, en France, (l'architecte Fontaine)[2], en Russie le Conseiller d'État actuel Fuss, pour le Directeur du grand Observatoire de Poulkova, Struve) en Suède (le chimiste Sénateur B[aro]n Berzélius)[3] on est allé au-delà, les causes ont été une grande tendresse personnelle (Fontaine et Fuss) ou un rang élevé de Chambellan, Sénateur... que des Savans avoient hors du cercle scientifique. Vous voyez mon excellent ami, par les détails minutieux dans lesquels je suis entré que j'ai eu à cœur de Vous prouver que Votre question m'a paru toute naturelle et que je la regarde comme le témoignage d'une confiance que je mérite par l'attachement et la haute estime que je Vous porte.

Tout à Vous

A. Humboldt.

à Potsdam
ce 11 Oct.(obre) 1853

Ces onze lettres de Humboldt à Julien[4] montrent l'intérêt très vif que le savant allemand portait à l'histoire et à la géographie de l'Asie Centrale. Son souci d'obtenir des informations de première main l'amena à fréquenter les spécialistes de la Chine et de l'Asie Centrale et à lire leurs ouvrages comme l'atteste la correspondance que nous publions ici.

En guise de conclusion, nous ferons remarquer que déjà au siècle dernier des esprits distingués pratiquaient d'un pays à un autre les échanges interdisciplinaires si prisés à notre époque.

La correspondance de Humboldt (ici géographe et géologue) avec le sinologue S. Julien en est un exemple convaincant.

En se documentant auprès de son « confrère » (ils étaient tous deux membres de l'Institut de France), l'auteur de *Kosmos* n'a pas négligé l'aspect historique et philologique des questions qu'il étudiait.

Comme l'a en effet souligné le Prof. G. Petit[5] : « La pensée humaine n'est pas un phénomène actuel ; elle est un héritage en perpétuelle évolution... L'Histoire des Sciences place les grandes étapes d'une discipline dans le contexte d'un milieu politique, économique et social, elle élargit les horizons de la réflexion et de la pensée. »

---

(1) Il s'agit du zoologiste français Achille Valenciennes (1794-1865) membre de l'Académie des Sciences (1844) (cf. J. Théodoridès : Une amitié de savants au siècle dernier : Alexander von Humboldt et Achille Valenciennes (correspondance inédite) *Biol. Méd.* 54, 1965, n° hors-série, 129 p.

(2) Il s'agit de Pierre-François-Léonard Fontaine (1762-1853).

(3) Le célèbre chimiste suédois (1779-1848).

(4) Stanislas Julien intéresse les historiens des sciences à plus d'un titre. C'est lui qui fournit à l'historien de la Médecine Charles-Victor Daremberg (1817-1872) des informations sur la Médecine chinoise. Ce dernier s'occupa, en effet, de médecine orientale, publia des *Recherches sur l'état de la médecine durant la période primitive de l'histoire des Indous* (1867) et sollicita le concours de Stanislas Julien pour la Médecine chinoise que ce dernier traita dans la *Gazette Médicale de Paris*, 4, 1849, p. 275, 315 et 395. Daremberg possédait un extrait de cet article suivi de 36 pp. manuscrites faisant suite à l'imprimé et complétant l'ouvrage.

(5) G. Petit, Allocution d'ouverture *in: Colloque Int. Hist. Biologie Marine.... Suppl. 19* à *Vie et Milieu*, Paris, *Masson*, 1965, p. 10.



Fig. 1. — Alexander von Humboldt (1769-1859) (d'après une lithographie de Ducarme obligeamment communiquée par notre ami Marcel Destombes).

PLANCHE XXIII



A Stanislas Julien

Fig. 2. — Stanislas Julien (1797-1873) (d'après une lithographie de A. Charpentier) (Cliché B.N.)

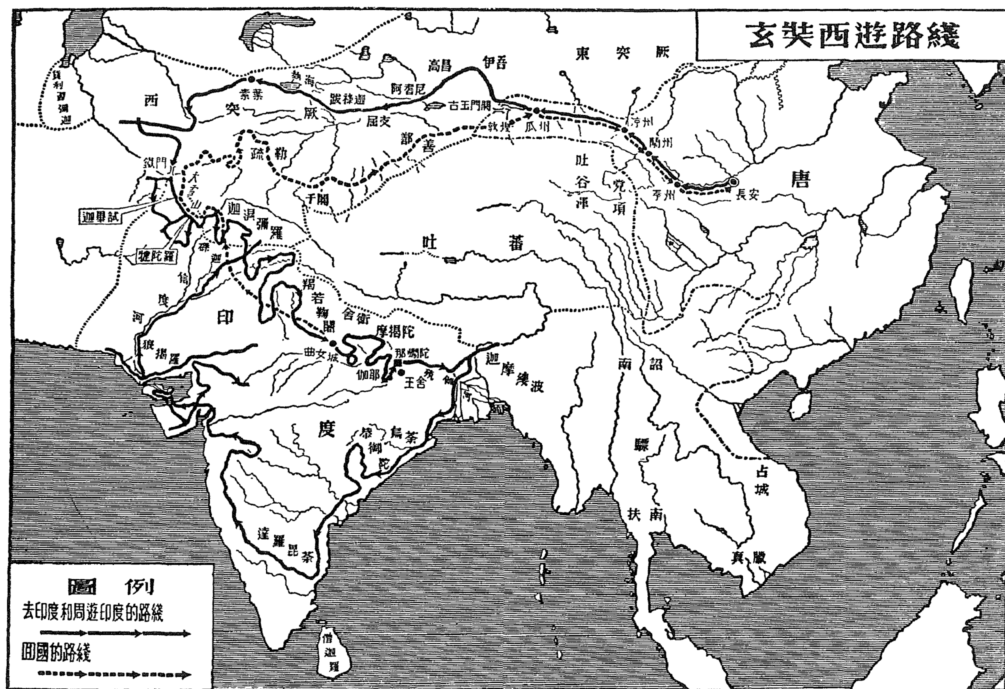


Fig. 3. — Carte des voyages de Hiuan-tsang (d'après *Buddhists in New China*, Pékin, 1956, p. 66).



Fig. 5. — Fac-similé de la 1re page de la lettre VII. Sur le schéma de la marge gauche, on lit de haut en bas : *khochikoul,* Riv[ière] Tchoui, touzkoul.



Fig. 6. — Le voyageur et pèlerin Hiuan-tsang (d'après *Buddhists in New China*, *op. cit.*, p. 67).

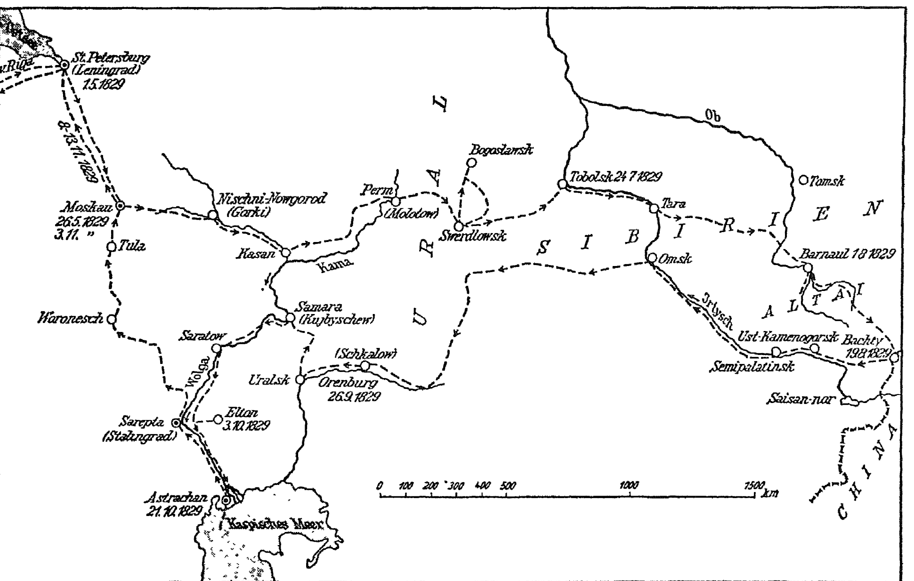


Fig. 7. — Carte schématique du voyage de Humboldt en Russie d'Asie (d'après H. de Terra).

LE PRÉSIDENT NGUYỄN XUÂN CHỮ (1)
(1898-1967)

PAR

PIERRE HUARD

Où sont des morts les phrases familières
L'art personnel, les âmes singulières ?
(H. DAGUERCHES).

Sống về mồ về mả
On vit sur l'influence des sépulcres
sous l'influence des tombes.

Nguyễn xuân Chữ est né dans la province de Nam Định (Nord Việt-Nam) célèbre par ses « lais de mer », le *huyện* de la Mer d'Argent *(Tiền hải)* et le *huyện* de la Montagne d'Or *(Kim sơn)* asséchés jadis par Nguyễn Công Trứ (1778-1856). Son village natal, Phụ-long, était situé à mi-chemin entre la campagne et la capitale provinciale, capitale administrative mais aussi culturelle puisqu'elle était le chef-lieu d'une des six « régions littéraires » créées par Già-Long. Son importance augmenta encore après la fermeture définitive du « Camp des Lettrés » de Hà-nội, en 1879. Ce fut donc à Nam-Định que se tinrent désormais les concours littéraires du Nord Việt-Nam qui prirent fin en décembre 1915.

C'est dans cette ambiance ultra-traditionnelle dont les Mémoires de Huynh Côn (1849-1925), ancien ministre des Rites, donnent une bonne idée, qu'a grandi Nguyễn Xuân Chữ, peu après la mort d'un des derniers grands lettrés viêtnamiens, Tuy lý-Vương (1820-1897), onzième fils de Minh Mạng et oncle de Tự-Đức. Alors, il paraissait tout à fait normal que le Fils du Ciel, origine dans son palais de Huê de toutes les hiérarchies

(1) Président de l'Institut du Cancer au Viêt-Nam.

célestes et terrestres, rétrograde ou donne de l'avancement aux génies tutélaires des villages. Si notre président a profondément subi le poids de cette mentalité, une autre empreinte a été chez lui, ineffaçable, celle de l'occupation étrangère et des épisodes qu'elle n'a cessé de susciter tantôt froids, tantôt chauds, depuis son berceau jusqu'à sa tombe. La date de sa naissance a été celle (1898) où Paul Doumer, grand réalisateur, grand prêtre de la religion favorite du XIX^e siècle, le progrès technique, mais, piètre ethnologue, faisait commencer les travaux du grand pont de Ha-noï après avoir séparé administrativement le Nord du Centre Viet-Nam.

L'année précédente, en effet, avait eu lieu le transfert des compétences du dernier vice-roi *(Kinh lược)*, Hoāng cao Khải, au résident supérieur au Tonkin. Une des dernières pages de la grande piraterie avait été tournée avec la soumission du Đề Thám (1897). Mais l'agitation politique avait repris avec l'arrestation de Nguyễn văn Cau, l'enfant merveilleux *(Kỳ đồng)*, un des premiers viêtnamien bachelier ès sciences (1896) et un des premiers « retour de France ». Confident de Hàm-Nghi dans sa ville l'El Biar à Alger, il s'était installé comme colon au Yên Thế et fut exilé à Tahiti.

Quelques semaines plus tard (1906), la victoire japonaise sur la Russie devait stimuler dans un sens nouveau les aspirations nationalistes. Phan-Bội-Châu (1867 ?-1940) premier lauréat *(cử-nhơn)* des concours littéraires de Vinh refusa un poste dans l'administration pour se réfugier au Japon où il attira le prince Cường Để (1882-1950) descendant de Gia-Long (dont j'aurai à reparler). Il fut suivi des notables se sentant étrangers dans leur propre pays. « Accablés d'humiliation, ils aimaient mieux s'exiler que de s'adresser aux autorités françaises pour exposer franchement leurs griefs » (*Phan-Chu-Trinh*, 1907).

« Comment se fait-il que les Japonais aient autant d'intelligence et de talents, disait Phan Bội Châu, et que nous soyons aussi ignorants et faibles ? Ce résultat nous devons le trouver dans l'instruction : les Japonais ont renoncé à leurs vieilles coutumes en adoptant la voie du progrès. »

Et il créait l'Association pour la restauration du Viêt-Nam *(Viêt-Nam-Quang-Phuc-Hôi* c. 1904-05) devenue, à partir de 1907, École publique de la capitale de l'Est *(Đông-Kinh-Nghiã-Thục)*. Il se rattachait ainsi au mouvement réformiste dont les promoteurs avaient été Phạm Phu-Thứ (1820-81) et Nguyễn Trường-Tộ (1828-71).

Pour lui, il devenait évident que le patriotisme fanatique et conservateur des lettrés n'était pas clairvoyant et que, l'émancipation intellectuelle et l'étude des sciences et des techniques occidentales constituaient la condition nécessaire de la reconquête de l'indépendance nationale. Mais en empruntant au vainqueur les armes nécessaires à son élimination, les intellectuels viêtnamiens se condamnaient, eux-mêmes, à abandonner leur mode de vie communaliste et rural pour habiter dans des villes où l'on buvait des boissons inconnues « le lait et la champagne ». Ils se mettaient dans l'obligation de suivre les filières scolaires et administratives d'un gouvernement général dont ils désiraient la suppression. Tiraillés entre deux cultures et deux politiques, ils allaient

vivre une époque de transition et d'inconfort où ils se sentaient « inclinés à l'est et penchés à l'ouest ».

Notre président suivit l'enseignement traditionnel à la fois moral, politique et littéraire jusqu'en 1911. Déjà les caractères chinois qui avaient été son premier système d'écriture étaient abandonnés par les lettrés réformistes au profit du Viêtnamien romanisé *(quốc ngữ)* qui allait prendre un essor prodigieux. L'administration coloniale en avait profité pour introduire le Viêtnamien dans l'enseignement et rendre obligatoire l'étude du Français, encore qu'il fut le véhicule d'une pensée trop libre à son gré. Mais mieux valait, pensait-elle, que les jeunes Viêtnamiens fussent instruits du monde moderne par des professeurs Français plutôt que par des livres Chinois tendancieux ou hostiles.

Nguyễn Xuân Chữ entra à l'école du troisième degré de Nam-Dinh où il se montra un excellent élève. Ayant obtenu les certificats d'études primaire et secondaire il fut admis, après concours, à l'École de plein exercice de Médecine et de Pharmacie de Hanoï de 1921 à 1925.

C'était la période troublée qui suivit la seconde guerre mondiale qui vit un renouveau du bouddhisme à partir de 1920. Les grandes espérances nées de la participation des Viêtnamiens au grand effort de guerre avaient été déçues et le gouverneur général Merlin avait été l'objet d'un attentat à Canton (1925) organisé par des communistes Viêtnamiens. Les étudiants avaient défilé dans les rues de Hanoï aux cris de « vive le socialiste Varenne, à bas le colonialisme à la trique » et organisé des grèves scolaires en liaison avec d'autres arrêts de travail dans le secteur privé. Nguyễn Xuân Chữ y prit part, car, dès ses débuts dans la vie estudiantine, il avait participé à l'activité des organisations clandestines xénophobes qui étaient à la fois anti-colonialistes et anti-chinoises (les congrégations chinoises ayant bénéficié de gros avantages économiques de la part de l'administration française). En même temps, il s'entraînait à l'escrime et à la boxe chinoises. Arrêté par les services de sûreté de Hanoï, il fut relâché, faute de preuves.

Admis en 1926 dans les cadres de l'Assistance médicale (ouverte cette année là aux Vietnamiens) il continua à militer dans les groupements nationalistes, en particulier le *Viêt-Nam-Quốc-Dân-Đảng* (V.N.Q.D.D.) auquel allait s'opposer bientôt le *Cộng sản* communiste. En 1930, éclata la révolte de Yên Bay ; la répression fut dure et deux têtes tombèrent dont celle de Nguyễn-Thái-Học, devenu héros national. La contestation du système colonial n'en continuait pas moins.

La poussée démographique urbaine, le brassage des populations et la prise de conscience de l'exploitation fructueuse du pays par les étrangers avait fait passer le patriotisme du plan villageois local au plan national et réalisé une nouvelle forme de solidarité viêtnamienne qui n'était plus seulement politique mais sociale. Elle s'exprimait ouvertement dans des cahiers de vœux élaborés par la fraction la plus prudente de l'opinion viêtnamienne. Si elle évitait de combattre ouvertement le système, elle n'en demandait pas moins un certain nombre de mesures (liberté de réunion et d'association ; libre circulation à l'intérieur et à l'étranger ; liberté de la presse ; accession à toutes les fonctions publiques ; représentation à part entière dans les assemblées, sur le même pied que les Français), véritables préludes à la décolonisation.

Ainsi, grâce aux institutions du régime colonial (et presque à son insu) le programme des patriotes réformistes s'était réalisé d'une façon différente d'ailleurs de ce qu'ils avaient espéré. Les intellectuels viêtnamiens s'étaient, en effet, émancipés de la culture chinoise et avaient acquis assez d'objectivité pour supprimer les valeurs inutiles ou dangereuses de leur propre culture et réclamer leur part du patrimoine universel. Sur le plan scientifique, en particulier, les plus doués d'entre eux se montraient les égaux des Européens, rompant par conséquent le climat de dépendance et de prestige qui, beaucoup plus que la force, était le support de la colonisation. L'idée d'une subordination fondée sur d'autres valeurs que le mérite personnel leur apparaissait insupportable et devenait une raison supplémentaire, dans les deux décennies 1920-1940, pour passer du nationalisme à la conquête de l'indépendance nationale.

Parallèlement, le conflit entre les traditionnalistes et les modernistes se portait sur le plan artistique. Au théâtre classique *(hát bội)* se substituent les théâtres rénovés du Nord *(Kịch)* et du Sud *(hát cải lương Nam kỳ)*. Khái Hưng, romancier et dramaturge progressiste commence une œuvre importante dont le sujet est la lutte entre la morale ancienne opposée à une éthique plus humaine et moins mesquine (*Hồn Bướm Mơ Tiên*, 1933 ; *Nửa Chừng Xuân*, 1934, etc.).

Pendant ce temps ; Nguyễn Xuân Chữ exerçait la médecine dans plusieurs provinces du Nord Viêtnam. Ses succès professionnels lui valurent de revenir à Hà-nội. Il devint l'assistant du Dr Adrien Leroy des Barres (1871-1945) directeur de l'École de Médecine et chef du service du Cancer dans cet hôpital, appelé *Phủ Doãn* par les Viêtnamiens et Hôpital indigène du Protectorat par les Français, étiquette malsonnante qui devait être remplacée par l'appellation d'Hôpital Yersin. Lors de la retraite du Dr Leroy des Barres, Nguyễn Xuân Chữ devint mon collaborateur direct.

J'appréciais beaucoup la maîtrise qu'il avait acquise dans les applications de radium, son irréprochable conscience professionnelle et l'aisance avec laquelle il écrivait en français. Bien moins engagé dans la seconde guerre mondiale que dans la première, le Viêt-Nam n'en subissait pas moins les conséquences. Les tendances anticolonialistes et antitraditionalistes continuaient à inspirer les écrivains.

Hoàng Gia Lịnh avait composé la marche des étudiants de Hà-nội, (1941). Thế Lữ, du groupe *Tự-Lực-Văn-Đoàn* et de la nouvelle école de *Phan Khôi* avait publié *Vãng Vã Máu* (Or et sang, 1942) dont on avait beaucoup parlé. Nguyễn-Hồng, romancier âpre et ardent, avait fait le procès des classes possédantes et de la politique impérialiste dans *Hơi thở tắñ* (les derniers soupirs, 1945) et surtout dans *Địa Ngục* (l'enfer) Nguyễn-Tuận, avait exalté dans *Chùa Đàm* (la pagode des harmonies), le patriotisme et la révolution. C'est dans ce contexte, qu'un beau jour de 1941, Nguyễn Xuân Chữ, disparut pour ne revenir qu'en avril 1945. Bien entendu il ne me mit pas au courant et je trouvais cela naturel. Comme le R. P. Cadière, j'estimais que « si les Viêtnamiens ne pensent pas comme les Français, ils ont peut-être des raisons valables de le faire et que les Français ne sont pas les seuls à avoir raison ». D'autre part

il fallait bien admettre que la lutte engagée par eux, les Viêtnamiens ne pouvaient « ouvrir leur cœur et délier leur bouche », sans abandonner la seule arme et la seule chance dont puissent disposer les faibles : le secret. C'est, en effet, dans le secret qu'au début de la seconde guerre mondiale (1939), M. Chữ adhéra à une organisation nationaliste viêtnamienne couvrant la Chine, le Japon, la Thailande et l'Indochine française : le *Viêt-Nam Phục-Quốc Hội* dirigé par le prince Cường Để. Le prince devint président d'honneur du Comité de salut national dont les membres étaient Nguyễn-Xuân-Chữ, Ngô Đình-Diệm (futur président de la République du V. N.), Vũ Đình-Dy (journaliste exécuté par les communistes en 1946), Vũ-Văn-An exécuté dans les mêmes conditions en 1945 et Lê-Toàn (médecin, mort en 1965). Il invita MM. Chữ et Diêm à le rejoindre au Japon en 1941 et le bruit courut que leur rencontre avait eu lieu. En fait, elle n'obtint jamais l'accord des Japonais qui se méfiaient beaucoup des conspirateurs viêtnamiens, lesquels les soupçonnaient de vouloir remplacer le protectorat français par un protectorat japonais, inclus dans la sphère de co-prospérité de la plus grande Asie. MM. Chữ et Diêm furent donc internés à Chợlớn, à l'Hôpital Drouet, mis par le Haut Commissariat de France en Indochine à la disposition de l'armée japonaise. Ils ne furent relâchés qu'après le coup de force du 9 mars 1945 qui mit fin à la souveraineté française et porta à la tête du premier cabinet national indépendant un des derniers grands lettrés viêtnamiens, Trần-Trọng-Kim (1880-1953). Il avait émigré à Singapour en 1943 et se trouvait en bons termes avec les Japonais. Aussi dès leur reddition, le 15.VIII.45, son gouvernement se disloqua-t-il et il dut s'exiler à Changhaï et au Cambodge jusqu'en 1950.

Pendant ce temps, le gouverneur du Nord-Viêtnam prenait la fuite et un comité de salut public était formé d'urgence pour s'opposer à la prise du pouvoir par les communistes. M. Chữ, revenu à Hanoï en prit la présidence le 17.VIII.1945. Mais déjà les drapeaux rouges à étoiles jaunes flottaient un peu partout dans la ville et le 19.VIII.1945 les casernes, les P.T.T., la radio, la Sûreté et les grands services publics passaient sous le contrôle des groupes d'auto-défense *(Tự-vệ)* communistes. Arrêté avec son cousin M. Nguyễn-Hữu-Dung et le Dr Trân-Văn-Lai, maire de Hà-nội et membre du triumvirat formé par Phan Kê Toại le 16 août 1945, M. Chữ conquit rapidement le cœur de ses farouches geôliers ; d'une part à cause du régime alimentaire spartiate dont il se contentait (il était déjà végétarien strict) ; d'autre part, en raison de sa grande compétence en boxe chinoise et en escrime. Professeur né, il ne pouvait s'empêcher de critiquer leurs exercices avec autant de compétence que d'objectivité. Aussi les dirigeants Viêt-Minh ne laissaient-ils pas leurs prisonniers plus de quelques jours, dans le même endroit, après la première leçon d'escrime. De crainte d'une évasion, ils les transféraient d'une geôle dans l'autre, les yeux bandés et de nuit. Ce régime dura jusqu'en avril 1946. Mais le coup de force Viêt-Minh du 19 décembre déclenchait de nouvelles mesures policières, cette fois françaises. M. Chữ fut réincarcéré dans les locaux de la Sûreté de Hà-nội où je pus lui rendre visite. Mais bien qu'il fut totalement étranger (et pour cause) aux activités communistes, il ne fut libéré qu'en mars 1947.

Sa carrière politique dans le Nord-Viêtnam était terminée. De 1947 à 1954, il refusa tous les postes ministériels et présidentiels qui lui furent proposés pour se consacrer essentiellement à la médecine. Toutefois lorsque l'armistice franco-viêtnamien fut signé le 20.VII.1954 entre le commandement du corps expéditionnaire français et celui de l'armée de la R.D.V.N., M. Chữ accepta la direction d'une organisation semi-officielle, chargée de l'évacuation dans le Sud des Nord-Viêtnamiens anti-communistes.

Je revois très bien le jour inoubliable où ayant quitté Saïgon, M. Chữ, revint à l'Hôpital Yersin entre deux haies enthousiastes d'infirmiers, d'infirmières et de malades qui l'acclamaient. Il les remercia très simplement en leur disant que la Révolution consistait pour chacun d'eux à travailler davantage au service de la Nation. Il contribua ainsi, puissamment, à la formation de cet esprit d'équipe qu'on a appelé l'esprit de l'Hôpital Yersin. Transporté à l'Hôpital Bình Dân de Saïgon par les anciens de Yersin, il y est encore vivace.

Au moment de la réouverture de la Faculté en 1947 et de la réorganisation des hôpitaux,M. Chữ a été un élément essentiel de la persistance d'une médecine de qualité, cherchant à se tenir au courant des progrès mondiaux malgré la guerre civile et les difficultés locales de toute sorte ; largement ouverte à tous les étudiants, y compris ceux qui venaient de Chi-Hoà. Il présidait une commission centrale supervisant l'activité de toutes les formations hospitalières de Hà-nội et, à l'occasion, des jurys d'externat et d'internat. Ce n'était pas très légal mais Hà-nôï, à cette époque ville sans loi, voyait bien d'autres entorses aux dispositions réglementaires et l'extraordinaire autorité morale de M. Chữ remplaçait fort avantageusement une législation périmée...

Nguyễn Xuân Chữ prit également une part considérable, en 1947, à la réinstallation de l'Institut du Cancer rénové dans ses anciens locaux, occupés par le Commissariat de la République Française, pour le Nord-Viêtnam, locaux qu'il ne rendit que de mauvaise grâce. En 1950, il était le chef de la délégation hanoïenne au Ve Congrès international de l'Union internationale contre le cancer tenu à Paris. Grâce au regretté professeur V. Le Lorier (1875-1946) secrétaire général de l'Union, il fit triompher la candidature du Viêt-Nam qui devint membre du Comité scientifique de l'U.I.C.C. Il siégea dans ce Comité à Lisbonne (1951), à Bombay (1952), à Londres (1958) toujours aux écoutes du progrès cancérologique, toujours d'une impeccable correction vestimentaire, ouvert, souriant et très entouré. Toutefois il n'assistait ni aux spectacles, ni aux réceptions qui prolongent le soir, le Congrès. Il n'aimait pas « s'amuser » quand il voyageait, à des fins scientifiques, aux frais du peuple viêtnamien. A Londres où je l'accompagnai, avec le doyen Pham-biêu-Tâm, il se retirait dans sa chambre, dès la fin du souper et, revêtu de son costume viêtnamien, passait la soirée à lire et à méditer.

Comme nous étions plus jeunes que lui, il nous concédait une courte promenade qui devait se terminer à 21 heures et qu'il ne nous serait jamais venu à l'esprit d'allonger. Au contact de M. Chữ, notre comportement se rapprochait du sien : violer les règles d'une éthique qui le mettait en harmonie avec l'Univers lui causait la même gêne qu'un soulier trop étroit ou qu'un habit mal ajusté.

En 1953, l'Institut du Cancer de l'Indochine devint l'Institut du Cancer du Viêt-Nam *(Viện-Ung-Thư Việt-Nam)* et son conseil d'administration fut désormais présidé jusqu'à sa mort par Nguyễn Xuân Chữ, qui eut la charge de l'évacuer sur Saïgon et de l'y installer en août 1954. Il sut s'y entourer de remarquables collaborateurs, passionnés comme lui de cancérologie. Pour faire connaître leurs travaux, il créa les Annales de l'Institut du Cancer du Viêt-Nam *(Kỷ-Yếu của Viện Ung Thư Việt Nam)* dont le numéro 1 parut le 25 avril 1959 et dans lequel il tint à rendre hommage à tous ceux qui depuis 1923 s'étaient occupés au Viêt-Nam du problème du cancer.

S'il a consacré sa vie à la cancérologie, il n'était pas un scientiste intégral et il a cultivé la Sagesse avec autant de volonté que la Science. Cette sagesse il a essayé de l'atteindre par le biais de l'idéalisme bouddhiste et confucianiste qui s'est syncrétisé jadis dans la doctrine de Wang-Yang-Ming. Profondément religieux, il était profondément tolérant et je me rappelle que lors de notre visite àl'Église de N.-D. de Fourvières, il avait tout naturellement exprimé sa joie d'avoir connu un aussi beau sanctuaire et félicité les Lyonnais de l'avoir bâti. Élevé dans la morale confucéenne, notre Président savait que le but de la vie est de se perfectionner soi-même et de donner autour de soi le bon exemple. Dans un siècle individualiste il montrait, par lui-même, qu'on se grandit plus par l'accomplissement de ses devoirs que par la revendication de ses droits et que l'orgueil est une force essentiellement négative. Fidèle aux engagements de sa jeunesse il n'a jamais connu la haine et il n'a jamais tiré le moindre profit personnel et matériel du triomphe de la politique dans laquelle il avait milité. Imperméable à l'époque si troublée qu'il a vécue et dans laquelle tous les grands principes qu'il respectait étaient bafoués, il est resté intransigeant sur un code moral, sans lequel il lui paraissait impossible de bâtir un gouvernement, honnête à 100 %, capable de réaliser l'unité nationale.

Bouddhiste chaud parmi tant de tièdes, il ne fréquentait pourtant pas régulièrement les pagodes, mais il était un végétarien strict et il se pratiquait régulièrement la méditation et le yoga. Il estimait que du fait des intrigations du spirituel et du temporel, les bonzes en tant que chefs spirituels devaient participer ouvertement à la vie politique. Tous d'ailleurs le respectaient qu'ils soient du grand ou petit Véhicule, révolutionnaires ou « collaborationnistes ». Il put d'ailleurs utiliser son influence, en septembre 1967, pour raisonner les bonzes gouvernementaux et apaiser les bonzes non gouvernementaux. Il put ainsi éviter un conflit bouddhiste qui aurait pu être très grave.

Ce qu'il reprochait à l'Occident c'était d'être une civilisation du bruit et du tapage, de la force et de la vitesse, de l'activité désordonnée. Remplaçant la méditation personnelle par l'addition de réflexions collectives et écourtées elle est génératrice de perpétuelles luttes fratricides. Non seulement l'Occident se détruit lui-même, mais il détruit la civilisation des autres sans se douter que son effort, constructif et non destructif, pourrait contribuer au bonheur de tous. Sa politique est basée sur une contradiction permanente entre ses incessantes déclarations pacifistes et la pression constante de sa force militaire ou

économique. Mauvaise foi qui s'ignore ou inconscience qui passe pour de l'hypocrisie, cette psychologie imaginaire de *l'homo economicus*, expliquée par des motivations toujours sensées et rationnelles, s'est trouvée désarmée devant l'irruption des forces obscures et irrationnelles qui mènent de plus en plus l'humanité.

Il ne faudrait tout de même pas extrapoler et faire passer Nguyễn Xuân Chữ pour un xénophobe. Sa volonté de comprendre, son aisance à généraliser, son désir de mettre au point une sagesse lui permettaient ; d'une part, de discerner les valeurs secrètes de l'Occident, et de formuler les oppositions fondamentales entre les deux cultures occidentales et extrême-orientales ; d'autre part, d'amorcer des possibilités de synthèse. En se faisant le champion de sa propre culture, il se sentait aussi un champion de l'humanité.

Notre président écrivait aussi bien en Français qu'en Viêtnamien. Il aimait à « revoir ce qui est ancien pour connaître ce qui est nouveau » *(Ôn cố tri tân)*. Je me rappelle, à ce sujet, deux articles qu'il écrivit, l'un : le génie de l'hôpital Yersin et l'autre sur les tireurs de pousse qui étaient remarquables. Cette dernière étude médico-sociologique constituait comme le doublet médical du roman de Tam-Lang, *Tôi Kéo xe* (je suis un tireur de pousse) rédigé dans un esprit réaliste et documentaire. Ultérieurement il taquina la Muse et il a écrit plusieurs articles d'inspiration philosophique dans les revues *Vạn-Hạnh* et *Đuốć-Tuê* (bouddhistes) et *Văn* (purement littéraire). Il laisse des mémoires inédits qui, je l'espère vivement, seront publiés.

Dès qu'il rejoignit Saïgon en août 1954, son ancien compagnon de luttes, Ngô Đinh Diệm, devenu président du Conseil lui offrit la vice-présidence de son gouvernement et le portefeuille de la Défense Nationale. M. Chữ refusa parce qu'il n'approuvait pas les méthodes gouvernementales employées. Ulcéré de tant de droiture, le président Diêm ne renouvela jamais la convention passée entre l'Institut du Cancer du Viêtnam et le gouvernement, expirée depuis 1958. Il portait aussi un grave préjudice au traitement des cancéreux et au développement de la lutte contre le cancer.

En 1955, devenu Président de La République du Viêt-Nam après la déchéance de Bảo-Dại, Ngô-Đinh-Diêm invita encore M. Chữ à prendre un ministère, soit celui de l'Économie Nationale ; soit celui de la Défense Nationale. Les deux vieux amis dînèrent ensemble au Palais Gia-Long. Ni l'un ni l'autre n'avaient changé leurs positions. M. Chữ refusa encore.

En 1960, il signa avec une vingtaine d'autres personnalités politiques viêtnamiennes une lettre ouverte demandant au Président Ngô-Đinh-Diêm d'assouplir son régime jugé tyrannique. Il fut emprisonné pendant deux mois.

Remis en liberté, discrètement surveillé, il continua à rassembler des amis dans deux buts : assouplir le régime et prévenir les ingérences de plus en plus nettes des U.S.A. dans la politique intérieure du Viêt-Nam, ingérences que Nguyễn--Xuân-Chữ estimait incompatibles avec les intérêts moraux de son pays.

En juillet 1963, Ngô-Đình-Diệm le fit traduire avec une dizaine d'autres personnalités devant un tribunal d'exception. Nguyễn-Xuân-Chữ fut le seul à refuser de reconnaître la compétence de ce tribunal. Un autre inculpé, Nguyễn-Tường-Tam, écrivain et révolutionnaire très aimé et respecté, se suicida pour protester. C'était peut-être la raison pour laquelle on laissa Nguyễn-Xuân-Chữ tranquille. Ceux qui comparurent furent condamnés à diverses peines d'emprisonnement.

Après le coup d'État (dit Révolution du 1.II.1963) qui mit fin au régime de Ngô-Đình-Diệm, Nguyễn-Xuân-Chữ fut, en 1964, Vice-président du Haut Conseil Politique du Viêt-Nam dont il prit deux mois plus tard la présidence. En désaccord avec l'ex-président devenu Président de la République et qui nommait un gouvernement ayant un vice-président et plusieurs ministres pratiquant une politique de discrimination régionale, Nguyễn-Xuân-Chữ démissionna bruyamment et créa une crise politique amenant la chute du dit gouvernement.

Les militaires ayant profité de cette crise pour prendre le pouvoir et installer un régime dictatorial, Nguyễn-Xuân-Chữ refusa toute collaboration avec le Cabinet de Guerre qui s'intitulait démagogiquement « Gouvernement des Pauvres ». Ayant toute sa vie aidé les pauvres et pauvre lui-même, M. Chữ n'avait jamais dit qu'il était un ami des Pauvres (Nguyễn-Hữu-Dung). Nguyễn-Xuân-Chữ fonda en 1965 un Conseil d'Union Nationale, réunissant plus de dix partis politiques. Tous lui demandaient d'accepter la présidence du dit Conseil. Il était à cause de cela suspect aux Américains et au cabinet de Guerre. Mais des deux côtés on évitait de l'attaquer, le sachant trop propre pour pouvoir être sali (Nguyễn-Hữu-Dung).

Depuis quatre ans, Nguyễn-Xuân-Chữ était atteint d'une cirrhose du foie (due probablement à une carence de protéines) et il savait qu'il jouait à cache-cache avec la mort. Sans la rechercher, il l'attendait tranquillement « comme un serviteur attend ses gages ». Depuis longtemps il avait surmonté l'angoisse de l'agonie par la méditation de « ces vérités qui dominent la mort, empêchent de la craindre et la font presque aimer » (E. Renan).

Son cousin, M. Nguyễn-Hữu-Dung[1], m'écrivait que sur son lit de malade, il était constamment calme et résigné : il ne se plaignait jamais, consolant ses parents et amis, inquiets par son état de santé. Il était sûr que seule son enveloppe corporelle allait mourir et se désagréger et que son âme immortelle, définitivement libre, allait se fondre dans la Nature qu'il avait chantée dans quelques poèmes, fruits de ses captivités ou de ses résidences surveillées.

Évacué sur l'Hôpital Grall, notre Président fut ramené chez lui le 2 décembre 1967. Il passa sur « l'autre rive » le 4 décembre à 13 h 15 après quatre-vingt heures de coma en présence des membres de sa famille, du Pr. Đão đức Hoânh et du doyen Pham-biểu-Tâm. Celui-ci enroula autour de sa tête son turban préféré, après qu'il eut été revêtu du costume traditionnel.

(1) Je remercie bien vivement M. Nguyễn-Hữu-Dung des nombreux détails qu'il m'a donnés sur la biographie de son cousin et que j'ai très largement utilisés.

Ainsi il est entré dans la bonne mort *(Khảo chung thân)*, c'est-à-dire une mort essentiellement naturelle, survenant seulement lorsque est épuisé le temps accordé par le Destin. Elle constitue un de ces cinq bonheurs *(Ngũ phúc)* que l'on voyait jadis inscrite au linteau de certaines portes, à l'occasion du Têt.

Les autres bonheurs, la longévité, les honneurs, la richesse, notre ami les avait dédaignés pour ne s'attacher qu'au calme et à la quiétude *(Khương ninh)* ainsi qu'à l'amour de la vertu *(Hiêú đức)*. Dans cet esprit, il avait souhaité des obsèques aussi simples que possible. Il n'en fut rien et, le 7 décembre, plus de mille personnes depuis les corps constitués (Sénat, Chambre des Députés, Conseil municipal, organisations politiques et religieuses) jusqu'aux plus humbles des malades traités à l'Institut du cancer, accompagnaient à Tân Sơn Nhứt, au cimetière des réfugiés du Nord « le dernier homme politique honnête du Viêt-Nam » comme titraient le *Chînh luận* et le *Sống*. Ainsi, si les politiciens furent injustes à l'égard de Nguyễn Xuân Chữ vivant ; si certains médiocres, incapables de le comprendre, ont souri de son double idéalisme confucéen et bouddhiste et de la morale exigeante qui traduisait, dans le moindre de ses gestes, les vérités contenues dans les *sutras* ou dans les livres canoniques, du moins la population de Saïgon lui a rendu, après sa mort, la justice qui lui était due. Elle a profondément pris conscience de ce que, dans les années si dures et si troublées de la guerre étrangère et de la guerre civile, il fallait pour l'honneur du Viêt-Nam, que quelques hommes exemplaires incarnent les valeurs-clefs de la culture nationale et émergent au-dessus de la vase et des compromissions de leur siècle, comme des lotus sans tache à la surface des étangs bourbeux.

*
* *

J'ai terminé ces quelques pages que j'avais le devoir d'apporter, comme une dernière stèle, sur le tombeau d'un homme avec lequel j'ai été lié d'une amitié profonde, qu'aucun nuage n'a jamais assombrie.

Si une grande vie n'est autre chose que la réalisation, après bien des luttes, d'une partie des rêves de la jeunesse, on peut dire que notre Président a été grand, comme d'ailleurs tous les patriotes de sa génération. Ils ont fait connaître le Viêt-Nam au monde entier, ils l'ont mis définitivement, sur le chemin irréversible de l'indépendance ; et ils ont le droit de dire avec Péguy :

Demain sur nos tombeaux
Les blés seront plus beaux.

Ce qui peut s'adapter ainsi en viêtnamien :

Ngàý nay nứớć bạc, ngày sau lúa vàng

(Aujourd'hui l'eau argentée,
Demain le riz doré)

DEUXIÈME SÉMINAIRE D'HISTOIRE NATIONALE

DJOGDJAKARTA — 26-29 Août 1970

Les Indonésiens font le point sur l'histoire de leur pays.

PAR

DENYS LOMBARD

Du 26 au 29 août 1970, plus d'une centaine d'historiens indonésiens se sont réunis à Djogdjakarta (Java central) pour tenir un congrès d'« histoire nationale » *(Seminar Sedjarah Nasional II)*. C'était la deuxième fois depuis l'indépendance qu'une pareille manifestation était organisée ; le premier séminaire avait eu lieu, à Djogdjakarta également, en décembre 1957, c'est-à-dire il y a treize ans. Le but de cette deuxième rencontre était : 1° de faire le point sur les progrès obtenus depuis lors dans le domaine de la recherche historique indonésienne, 2° de poser les premiers jalons de l'éventuelle rédaction d'un manuel d'histoire nationale, susceptible de servir aux enseignants dans les lycées comme dans les universités.

Ce n'est point un hasard si ce congrès s'est tenu à Java central, et non pas à Djakarta, où l'on aurait pu fort bien le concevoir également. En effet Djogdjakarta, héritière de l'antique culture javanaise fait figure de capitale historique, face à la moderne Djakarta dont l'occidentalisation n'échappe à personne ; là, à proximité du palais des Sultans et du fameux temple hindouiste de Prambanan, dont la silhouette figurait sur le programme distribué aux participants, les historiens indonésiens pouvaient une fois de plus se replonger dans l'atmosphère d'une longue tradition. Une « soirée culturelle » *(malam kesenian)*, avec danses javanaises, était prévue pour clore les assises.

Ajoutons aussi que les congressistes pouvaient d'autre part bénéficier à Djogdja des installations modernes de l'Université Gadjah Mada, célèbre à travers toute l'Indonésie et digne concurrente de l'Université d'Indonésie *(Universitas Indonésia)* de Djakarta. Les organisateurs avaient fait un gros effort, en mettant notamment à la disposition de tous les participants le texte ronéoté de presque toutes les communications, soit un total de 1.500 pages environ.

Un des intérêts de cette rencontre tenait à la variété de ses participants. Aux côtés du Prof. Dr. Sartono Kartodirdjo, historien de réputation internationale, à qui l'on avait confié la présidence[1], figurait une pléiade d'excellents chercheurs travaillant dans le cadre des universités de Djakarta et de Djogdja, ou dans celui de l'Institut de recherche nationale *(L.I.P.I.)*, ou encore dans les équipes du Service archéologique *(Direktorat Purbakala)*; mais outre ces chercheurs « de profession », figuraient également bon nombre d'enseignants de lycées et d'écoles normales (*I.K.I.P.*), moins nourris certes de méthodologie (occidentale), mais non moins passionnés par les grandes pages de leur histoire nationale. Mentionnons enfin pour être complet, un certain nombre d'érudits locaux, encore tout vibrants de leur mythologie régionale et proches, par la méthode, des antiques chroniqueurs et auteurs de *babad*. Géographiquement, l'immense majorité des assistants venaient de l'île de Java (Djakarta, Bandung et Djogdja essentiellement) ; à signaler aussi quelques historiens originaires de Sumatra (Atjéh, Médan) et de Célèbes (Makasar).

Il n'est pas sans intérêt d'entrer quelque peu dans le détail des soixante-quatre communications présentées au cours de ce congrès[2]. Elles ont pour nous deux intérêts majeurs : 1° de nous faire connaître les toutes dernières découvertes réalisées par les historiens et archéologues indonésiens (et dont en général très peu de chose a déjà transpiré à l'étranger) ; 2° de nous indiquer comment les Indonésiens d'aujourd'hui sont en train de repenser et de « récrire » leur propre histoire, ce qui ne laisse pas d'être également passionnant.

Si le premier séminaire (1957) avait posé en première ligne la question de la « périodisation » (ce qui avait bien sûr déchaîné alors bien des passions...), les organisateurs de la seconde rencontre avaient pris leurs précautions pour que pareil écueil soit évité. Les communications présentées étaient classées d'office dans une des six sections *(panel)* préalablement fixées par le comité et que voici : 1° Préhistoire *(Panel prasedjarah)*, 9 communications ; 2° Histoire ancienne de Java *(Panel Djawa kuno)*, 5 com. ; 3° XVIe-XVIIIe s. *(Panel djaman 1500-1800)*, 10 com. ; 4° XIXe s. *(Panel djaman 1800-1900)*, 15 com. ; 5° Période *1900-1942 (Panel djaman 1900-1942)*, 11 com. ; 6° Histoire depuis 1942 *(Panel sedjak 1942)*, 14 com.

Le simple énoncé de cette répartition peut déjà amener les commentaires suivants : *a)* la place consacrée aux études de préhistoire est remarquable et l'on ne peut que s'en féliciter, car notre connaissance laisse encore beaucoup à désirer en ce domaine ; *b)* les études relatives

(1) Le congrès organisé sous le patronage du Ministre de l'Éducation avait également un Président d'honneur en la personne du Directeur général de la culture, mais les responsabilités réelles étaient assumées par le Prof. Sartono et ses deux adjoints, Mlle Marwati Djoened Poesponegoro et M. Nugroho Notosusanto. Le Prof. Sartono qui a longtemps travaillé à Amsterdam, est notamment connu pour sa belle étude intitulée : *The peasants' revolt of Banten in 1888, a case study of social movements in Indonesia*, publiée dans les *VKI*, n° 50, La Haye, Nijhoff, 1966.

(2) Nous ne parlerons pas ici des communications présentées en séance plénière et qui traitaient des problèmes posés par la recherche historique en général.

à la période « hindouisée » peuvent paraître assez mal représentées, lorsqu'on songe à la place qu'elles occupaient avant la deuxième guerre ; *c)* la période de trois siècles qui va de 1500 (islamisation, arrivée des Européens) à 1800 (fin de la V.O.C.) fait l'objet de très peu d'études, si l'on compare aux périodes ultérieures ; il est curieux de voir que plusieurs auteurs indonésiens y voient encore une « période coloniale » *(zaman kolonial* ou *zaman VOC)*, sans mettre vraiment l'accent sur la grandeur des Sultanats indépendants ; *d)* le XIX^e siècle reste la période la plus étudiée (15 communications), et « la mieux étudiée » aussi, de l'avis même du Prof. Sartono[1], peut-être en raison de l'abondance des sources en néerlandais, langue bien connue de toute une génération d'érudits indonésiens.

La responsabilité de chacune de ces six sections était confiée à un *ketua panel* ou « président de section ». On peut dire que les six personnalités ainsi choisies se trouvent toutes actuellement, chacune dans sa spécialité, en position de « chefs de file » ; ce sont respectivement : *a)* le D^{rs} Soejono, chef du Département de préhistoire du Service archéologique, collaborateur du préhistorien néerlandais van Heekeren et connu par les nombreuses fouilles qu'il a dirigées, notamment à Java ouest et à Célèbes sud ; *b)* le D^{rs} Buchari, professeur d'épigraphie à l'Université d'Indonésie, collaborateur de Louis-Charles Damais, connu par ses études d'épigraphie javanaise et notamment par ses recherches concernant l'ancien système administratif ; *c)* le D^{rs} Uka Tjandrasasmita, chef du Département d'archéologie musulmane au Service archéologique, spécialiste d'épigraphie musulmane, connu notamment par ses études sur le site de Sendang Duwur (Java est) et sur l'histoire de Banten, ainsi que par ses récentes fouilles (1970) à Célèbes sud (dépôts de céramiques chinoises des XV^e et XVI^e s.) ; *d)* le D^{rs} Teuku Ibrahim Alfian, actuellement professeur à l'Université nationale de Kuala Lumpur (Malaysia)[2], spécialiste de l'histoire d'Atjéh au XIX^e s. (et lui-même d'origine atjihaise) ; *e)* le D^{rs} Abdurrachman, attaché à l'Institut de recherche nationale ; *f)* le D^{rs} Nugroho Notosusanto, le célèbre écrivain[3] qui tend pour l'instant à délaisser les « lettres pures » pour l'histoire, enseigne à l'Université d'Indonésie, dirige le service historique de l'armée et poursuit ses recherches sur l'occupation japonaise (notamment sur la révolte des bataillons *Peta*).

Il ne peut être question de donner ici un compte rendu détaillé de la masse énorme de documents et de réflexions, ainsi mis en forme et présentés à l'occasion de ce congrès. Ne pouvant penser à entreprendre ici une traduction exhaustive des textes ronéotés, que nous nous sommes

(1) Communication orale faite au lendemain du congrès.

(2) A la différence de ce qui se passe en Indonésie, où tout l'enseignement supérieur se fait en indonésien, les Universités de Singapour et de Kuala Lumpur dispensent un enseignement en anglais ; ce n'est que tout récemment (1969) que le Gouvernement malaysien a créé à Kuala Lumpur, à côté de l'University of Malaysia, qui continue avec l'anglais, une *Universiti kebangsaan* (Université nationale) où l'enseignement est donné en malais ; un bon nombre de professeurs indonésiens ont été invités à venir y faire cours.

(3) Sur l'œuvre littéraire de Nugroho Notosusanto, voir nos *Histoires courtes d'Indonésie*, *PEFEO* LXIX, Paris, 1968, pp. 297-315.

procurés à Djogdja, nous tâcherons d'en indiquer du moins les titres et les conclusions essentielles.

* * *

1re SECTION : PRÊHISTOIRE

A signaler surtout une synthèse du Drs Soejono sur la chronologie de la préhistoire indonésienne et quatre rapports, de longueurs inégales, sur des sites récemment fouillés : le premier à Célèbes (rapport de M. Soejono lui-même) et les trois autres à Java (rapports d'assistants du Service archéologique).

Dans sa communication, intitulée : « Quelques notes sur la chronologie de la préhistoire indonésienne », *Beberapa ljatatan tentang kronologi prasedjarah Indonésia*, M. Soejono rappelle les anciennes « périodisations » proposées avant-guerre par van Stein-Callenfels, van der Hoop et von Heine-Geldern et souligne ce qu'elles devaient aux modèles européens (ne fut-ce que par la terminologie : « paléolithique, néolithique, etc. ») ; depuis la deuxième guerre, on a plutôt cherché à établir des synchronismes avec les préhistoires des pays voisins, notamment avec celle d'Australie (études de F. D.Mc Carthy et de D. J. Mulvaney) ; des fouilles récemment menées, dans le sud de Célèbes par exemple, ont d'autre part permis d'infirmer les anciennes chronologies par trop rigoureuses (bien souvent des outillages typologiquement différents sont attestés côte à côte dans les mêmes sites). Les méthodes modernes de datation « scientifique » pourraient apporter des éclaircissements ; malheureusement, elles n'ont guère pu encore être appliquées, si ce n'est dans le cas du Pithécanthrope, pour lequel von Koenigswald propose 600 000 ans (méthode Kalium Argon, 1962) et dans celui d'ossements retrouvés à Florès, estimés à — 1 600 par T. Jacob (carbone 14, 1967).

Les quatre sites ayant fait l'objet d'un rapport sont :

1° *Le site de Tjabenge* (région de Soppeng, au centre de Célèbes sud-ouest) avait été déjà repéré en 1947 par le savant préhistorien van Heekeren et visité à nouveau par celui-ci en 1968 ; on y avait trouvé un outillage en pierre taillée et des fragments de fossiles vertébrés. De juin à août 1970, une équipe formée de savants indonésiens et hollandais (financée par le WOTRO, Institut néerlandais pour la recherche scientifique en région tropicale) s'est rendue de nouveau à Tjabenge ; elle y a trouvé outre une nouvelle série de fossiles *(Archidiskodon Celebensis, Stegodon spec.)*, un bon nombre d'outils en pierre taillée, datés pour l'instant de la fin du pleistocène moyen ; les sites découverts sont sur une terrasse surplombant une dépression jadis occupée par un lac (dépression de Walanae) et certains des fossiles retrouvés appartiennent à des espèces aquatiques (tortues, crocodiles).

2° *Le site de Lélés* (à l'est de Bandung, Java ouest) jouit déjà d'une certaine célébrité, en Indonésie du moins ; on y a retrouvé en effet, à proximité d'un outillage préhistorique en obsidienne, une ancienne tombe musulmane (considérée localement comme *kramat*) construite

avec des pierres de remploi provenant indubitablement d'un ancien *tjandi* hindouisé, ce qui atteste en un même point les trois phases successives : pierre taillée, indianisation et islam. Lélés a déjà fait couler beaucoup d'encre et des fouilles y ont été entreprises dès 1967 avec l'appui financier d'une entreprise locale.

M. Teguh Asmar, assistant au Service archéologique, n'a pas repris toute la question et s'en est tenu dans son exposé à la phase préhistorique et plus particulièrement mégalithique ; il nous a dressé une liste aussi complète que possible de tous les mégalithes (au sens large) qui lui ont été signalés aux environs de Lélés : pierres levées, dolmen, pierre en forme de mortier, « chaise de pierre » etc. ; il signale même certaines figures grossièrement sculptées qui ne seraient pas sans rappeler les fameuses statues de la région de Pasemah (Sumatra sud)[1].

3° On appelle *complexe de Buni* (*kompleks Buni*, du nom du petit village où les premières découvertes fortuites eurent lieu en 1958) un ensemble important de sites échelonnés sur la côte septentrionale de Java ouest, à proximité des embouchures des fleuves Bekasi, Tjitarum et Tjilamaja ; on y a trouvé, outre quelques objets en or (dont assez peu semble-t-il ont échappé au creuset de l'orfèvre local...), un grand nombre de poteries, grises ou rouges, marmites, bols, *kendi* ou récipients miniatures, qui tous ont comme caractéristique commune d'avoir été façonnés à la main, sans le secours d'un tour. L'auteur du rapport, M. Made Sutyasa, fait une description des divers types et de leurs décors (traces de vanneries, incisions) et cherche à replacer cette production, datée pour l'instant des environs de 200-500 A. D., par rapport aux autres poteries découvertes en Asie du sud-est, notamment en Indochine (site de Sa-huynh naguère étudié par M. Colani et L. Malleret) et aux Philippines (sites étudiés par W. G. Solheim, 1957).

4° *Le site de Gunung Wingko* (mot à mot : « mont aux tessons ») est situé sur la côte méridionale de Java central, au sud-ouest de Djogdja (et plus précisément au sud de Bantul), dans une région où les dunes de sable sont nombreuses. Le « mont » en question n'est rien d'autre qu'une de ces dunes, longue de 2,5 km et large de 150 m environ, à la surface de laquelle et à l'intérieur de laquelle se trouve un grand nombre de tessons provenant de poteries de modèles très différents ; d'après le décor de certains (traces de vanneries), l'auteur du rapport, M. Goenadi Nh., pense qu'il doit s'agir de poteries d'époque néolithique.

Mentionnons encore ici le sujet des quatre autres communications présentées à cette section : 1° Description et interprétation des motifs décoratifs figurant sur les quelque 31 tambours de bronze trouvés à ce jour sur le territoire de l'Indonésie (12 à Java, 11 dans les petites îles de la Sonde, 5 à Sumatra, 3 en Irian) et qui tous, sauf un, seraient de type *Heger I;* 2° Découverte de cornes de buffles fixées aux piliers *(tugeh)* de la maison commune *(balé agung)* du petit village de Manikliju (près de Kintamani, au centre de l'île de Bali), ce qui atteste la survi-

(1) Cf. Van der Hoop, *Megalithische oudheden in Zuid-Sumatra*, Zutphen, 1932.

vance, en dépit de la forte « indianisation », de croyances antérieures[1] ; 3° Présentation des méthodes modernes de datation en préhistoire ; 4° Chasse aux têtes et déformation crânienne à l'époque pleistocène.



2e SECTION : PÉRIODE INDIANISÉE

Relativement peu nombreuses, les communications présentées à cette section étaient de qualité. Signalons tout d'abord deux solides études concernant des inscriptions sur plaques de cuivre *(prasasti tembaga)*, dont l'intérêt est d'autant plus grand qu'elles n'ont été l'une comme l'autre découvertes qu'en 1969. Ce qui montre assez que l'épigraphie javanaise et balinaise peut encore réserver quelques bonnes surprises.

1° *L'inscription de Muṇḍuan* a été découverte le 27 novembre 1969, dans le hameau de Toro, proche de Temanggung (nord de Java central), sur le versant nord du volcan Sindoro, où elle se trouvait conservée par une villageoise qui l'avait déterrée près de sa maison vers 1950. Le mérite de cette découverte revient à une équipe de recherche de l'École normale de Semarang et c'est un de ses membres, M. Moh. Umar qui en a fait la présentation au congrès. L'inscription comprend deux plaques de 9,5 cm × 32 cm et environ 1 mm d'épaisseur chacune ; elle se trouve dans un bon état de conservation et se compose de 14 lignes (7 lignes sur chaque plaque) rédigées en vieux javanais et en prose ; l'écriture est « nettement archaïsante » et la date assez bien conservée (çaka 748 soit 826 A. D.). Il s'agit d'un don de terre destinée à quelque fondation pieuse ; le donateur est Rakai patapān pu Manuku, connu par deux autres inscriptions (de 850 et de 863) ; le toponyme figurant sur la plaque est Muṇḍuan, d'où le nom donné par les inventeurs à l'inscription (en application des principes indiqués par L.-C. Damais, selon lesquels il est préférable de désigner les chartes par les toponymes qu'elles comportent, plutôt que par le nom de l'endroit où on les a retrouvées).

2° *L'inscription de Buyan-Saṇḍing-Tamblingan* a été découverte le 26 octobre 1969, dans le village de Kerobokan (ouest de l'île de Bali), où elle était soigneusement conservée « de génération en génération » *(nami)* par les membres de la famille Santika qui l'avaient déposée dans un petit édicule spécial (dénommé *saka pat sari*) et l'associaient à leur culte familial. Son existence fut signalée par un fils de la famille, étudiant à Den Pasar, à M. Sukarto K. Atmodjo, chef de la section

(1) Le fait a déjà été signalé plusieurs fois pour la région du Lac Batur où les « Bali Aga » n'ont pas adopté l'incinération des morts, qui est pratiquée dans le reste de l'île. Cette communication ne traitait pas à proprement parler de « préhistoire » mais plutôt d'« ethnologie » ; cette tentative « interdisciplinaire » a été malheureusement unique. Aucun des « anthropologues » (école de Koentjaraningrat) n'avait été invité et il semble que les historiens indonésiens n'aient point encore découvert les possibilités d'une « collaboration » de ce côté.

balinaise du Service archéologique (en résidence à Pedjeng) ; M. Sukarto a pu en obtenir consultation (après accomplissement des rites appropriés), en faire un estampage, l'étudier et la traduire ; c'est lui-même qui en a fait la présentation au congrès. L'inscription comprend six plaques de 39 cm × 9 cm en moyenne dont cinq en bon état ; chaque plaque comporte en général six lignes sur chaque face ; la langue est le vieux balinais, la date est sans conteste possible 1103 çaka (soit 1181 A. D.) ; il s'agit d'une charte royale au nom du roi Jayapangus, qui régna dans la deuxième moitié du XIIe siècle et qui est connu par 34 autres textes épigraphiques[1] ; il s'agit d'une énumération des devoirs et des taxes auxquels se trouvaient soumis les habitants des villages de Buyan, de Saṇḍing et de Tamblingan (les toponymes Buyan et Tamblingan sont encore bien connus de nos jours, où ils servent à désigner deux petits lacs du centre de l'île).

Nous rendrons compte plus brièvement des trois autres communications. Le P.W.J.v.d. Meulen (S.J., de nationalité indonésienne) a présenté une grosse étude intitulée « Chryse chersonesos et Suvarnadvipa » ; reprenant une fois de plus la difficile question de la localisation des toponymes de la *Géographie* de Ptolémée, l'auteur pense qu'ils ont rapport avec l'île de Sumatra (effectivement riche en or) et non avec la « Péninsule » malaise où P. Wheatley a cru devoir les situer. D'accord avec les récentes interprétations de O. W. Wolters le P. v. d. Meulen estime qu'à haute époque, les grands centres d'échange se trouvaient d'une part en pays Malayu (Djambi-Palembang), d'autre part sur la côte occidentale de la grande île (Tapanuli) ; les toponymes grecs dériveraient de toponymes sanskrits, eux-mêmes *traductions* de toponymes vernaculaires qui se seraient conservés jusqu'à nos jours ; exemples : 1) *palandu* <Sk. *palāṇḍu* (« oignon ») <Mal. *bawang* (même sens), figurant dans le toponyme *(Tulang) bawang*, qui est le nom d'un petit fleuve du sud de Sumatra ; 2) *attabas* <Sk. *āttāmbhas* (« privé d'eau ») <Mal. *k(om)ering* (« sec »), Komering étant en effet le nom d'une partie de l'arrière-pays de Palembang.

M. Buchari, qui présidait cette deuxième section, s'est attaché quant à lui, à la question des origines de la dynastie de Singasari ; sa communication s'intitulait « Kén Angrok fils de Tunggul Ametung ? », *Kén Angrok anak Tunggul Ametung?*, et émettait l'idée que loin d'être un aventurier « sorti du peuple », comme le veulent d'ordinaire les historiens, Kén Angrok, le héros du *Pararaton*, était sans doute issu de très bonne famille.

Une cinquième communication était consacrée par M. Warsito S. aux *babad* ou chroniques javanaises et à la méthode dont l'historien moderne devait les aborder et les utiliser.

* * *

(1) Cf. R. Goris, *Prasasti Bali*, Bandung, 1954, tome I, p. 31 sqq.

3e *SECTION : XVIe-XVIIIe S.*

Les dix communications présentées dans cette section peuvent se répartir en trois groupes principaux selon qu'elles concernent *a)* le sud de Célèbes (Sultanat de Makasar) (4 communications dont deux présentées par des érudits venus de Makasar) ; *b)* d'autres régions de l'Archipel (4 communications) ; *c)* le problème des sources et les méthodes de travail (2 com.).

1o Il convient de souligner ici la place relativement importante des études consacrées à Célèbes sud (près de la moitié des communications) ; ceci n'est pas pour étonner lorsque l'on sait que Makasar est le siège depuis 1967 d'une très active « Fondation pour la culture de Célèbes du sud et du sud-est » *(Jajasan kebudajaan Sulawesi selatan dan tenggara)*, qui réunit les érudits et chercheurs locaux[1] et publie régulièrement chaque mois une excellente petite revue (*Bingkisan*, mot à mot : « contribution »), d'aspect modeste (stencilée) et de distribution limitée, mais de contenu passionnant et varié (articles sur l'histoire, sur les langues régionales, sur la richissime littérature bugis-makasar).

Deux collaborateurs de cette revue étaient présents à Djogdjakarta : M. Andi Zainal Abidin, qui attira l'attention sur l'importance des *lontara* comme sources d'histoire possibles[2] et M. La Side qui présenta un exposé synthétique sur « le rôle du royaume de Gowa en tant que puissance maritime au cours des XVIe et XVIIe s. » : *Peranan keradjaan Gowa sebagai negara maritim abad 16 dan 17.*

On sait que le Sultanat de Makasar qui opposa une si forte résistance à la compagnie hollandaise au XVIIe s., est né en quelque sorte du synoecisme de deux royaumes, celui de Tello et celui de Gowa. M. La Side a insisté sur l'importance du royaume de Gowa et sur son rôle maritime et commercial dès le XVIe s. (c'est-à-dire bien avant que le souverain se soit converti à l'Islam, événement survenu en 1605) ; il a rappelé chemin faisant quelques faits déjà connus par les sources hollandaises (notamment l'envoi par la V.O.C. en 1651 d'une grosse sphère armillaire au prince érudit Pattingaloang), mais a fait également état de sources bugis et a utilisé le manuscrit d'un « journal » conservé à Makasar et donnant des précisions sur l'importance des vaisseaux de guerre (40 mètres de long, 400 rameurs) et sur la date des conquêtes (intéressante chronologie pour les années 1617-1665).

Mlle Tudjimah, professeur d'arabe à l'Université d'Indonésie et auteur d'une intéressante thèse de doctorat sur la philosophie religieuse sumatranaise[3] a présenté une communication sur Sjech Yusuf de

(1) Notamment Abdurrazak daeng Patunru, qui a publié en 1968 une très intéressante « Histoire de Gowa » *(Sedjarah Gowa)*.

(2) L'étymologie de *lontara* est la même que celle de *lontar* (métathèse pour *ron-tal*, « feuille de palmier borassus ») ; le terme sert à désigner d'une façon générale tout écrit noté en écriture bugis-makasar.

(3) Tudjimah, *Asrār al-insān fī ma'rifa al-rūh wa'l-raḥmān*, publ. de l'Université de Djakarta, 1961, 477 p. (traduction et commentaire d'un texte de Nur ud-Din ar-Raniri).

Makasar *(Seh Yusuf Makasar)*, ce grand chef religieux du XVIIe s., dont le tombeau fait de nos jours encore l'objet d'un pèlerinage fréquenté, au lieu-dit Lakiung (10 km env. au sud de Makasar). L'étude se présente comme une compilation quasi exhaustive de tout ce qui a déjà été écrit sur ce personnage ; né en 1626 à Makasar, de famille royale, Yusuf se rendit à la Mekke en 1644 ; à son retour dans l'Archipel, il s'installa à Banten où il enseigna la Religion et poussa la population à la résistance contre la Compagnie ; en 1683, il fut capturé par les agents de la V.O.C. et déporté à Ceylan, puis au Cap de Bonne Espérance, où il mourut en 1699 ; son corps ne fut ramené à Célèbes qu'en 1795.

Mentionnons encore une brève communication sur le célèbre traité de Bongaja (1667), par lequel fut scellée la victoire de la Compagnie sur Makasar.

2° Il s'en faut que les autres grands centres politiques et culturels de l'Archipel aient été aussi abondamment « illustrés » que le Sultanat de Makasar ; rien notamment sur Mataram, rien sur Atjéh et rien encore sur les Moluques...

Signalons toutefois une excellente étude du Dr Uka Tjandrasasmita sur les « Succès et revers du Prince de Djakarta Widjajakrama » *(Pangéran Djakarta Widjajakrama, pasang surut perdjoangannja)*. Pangéran Djakarta (ou « Djajakarta ») est une figure du début du XVIIe s. ; c'est le dernier prince qui ait tenu Djakarta, en tant que vassal du Sultan de Banten, avant que la ville ne passe aux Hollandais et ne prenne le nom de Batavia. Reprenant les correspondances hollandaises de l'époque, et aussi les chroniques locales *(Babad Banten, Babad Tjirebon)*, M. Uka a précisé pour la première fois les contours du personnage historique, au travers de la légende qui s'en est depuis longtemps emparé. Fils de Tubagus Angke (qui régnait encore sur la ville lors du passage de Cornelis de Houtman en novembre 1596) Pangéran Djakarta avait épousé une princesse de Banten ; ses rapports n'en étaient pas moins tendus avec ce Sultanat qui était à la fois son voisin, son rival et son suzerain. En 1610, il signa avec les Hollandais (L'Hermite) un traité les autorisant à construire une loge, mais les relations se gâtèrent bientôt, surtout lorsque J. P. Coen eut été nommé directeur. Profitant d'une absence de Coen, Pangéran Djakarta s'empara de la personne de son lieutenant (v. d. Broecke) qu'il chercha à rançonner, puis avec l'appui des Anglais de la loge de Banten, s'empara de la loge fortifiée des Bataves qu'il mit à sac (janvier 1619). Jaloux et inquiets, les gens de Banten se décidèrent alors à intervenir ; Pangéran Djakarta fut destitué et emmené en résidence surveillée. Profitant du répit, les Hollandais de Djakarta se reprirent et baptisèrent la ville « Batavia » (12 mars 1619). Le 30 mai, Coen revint en force avec 16 vaisseaux et procéda à la destruction systématique du *keraton* et des mosquées ; c'est ainsi que Batavia se trouva, si l'on peut dire, « fondée ». M. Uka a signalé pour finir qu'il pense avoir retrouvé la tombe réelle de Pangéran Djakarta, non pas à Pulo Gadung (à Djatinegara, faubourg de Djakarta) où une tradition populaire veut qu'elle soit, mais bien à Banten même, à proximité de la grande mosquée, ce qui est plus logique, quand on songe que le prince a dû finir ses jours « en exil ».

Intéressante aussi à certains égards, l'entreprise encore malhabile de trois jeunes chercheurs de l'Université de Riau (Pakanbaru, province de Riau, Sumatra central) — S. M. Samin, Nur Muhammad et S. M. Umar — qui ont essayé de reconstituer presque uniquement à partir de traditions locales recueillies par interviews, une histoire du Sultanat de Siak. Le toponyme *Siyak* figure déjà dans le *Nāgarakərtāgama;* l'Islam semble s'être répandu assez tôt et au XVII^e s., la région, riche en poivre, était attaquée à plusieurs reprises par Atjéh. Au XVIII^e s. le Sultanat semble avoir connu un certain essor ; le Sultan, Radja Ketjil, probablement d'origine Minangkabau, installa alors sa capitale à Buantan et c'est vers 1795 que Sultan Mohammad Ali Abdul Djalil fonda Pekan Baru, « le Nouveau Marché », agglomération qui devait devenir le centre le plus important de toute la région (c'est l'actuel chef-lieu de la province). L'étude ne s'arrête pas avec la fin du XVIII^e s. ; l'on nous dit encore comment les Hollandais n'imposèrent leur présence qu'en 1858 (sous Sultan Ismail II), puis l'on nous campe la très intéressante figure de Sultan Hasjim (1891-1908) qui sut ouvrir la région au « modernisme », stimula le tissage, ouvrit des plantations d'hévéa, organisa l'abattage et l'exportation du bois, construisit l'invraisemblable palais que l'on peut voir encore aujourd'hui (avec du marbre importé d'Europe et un décor « à l'oriental ») et ... mourut à Singapour, au cours d'un voyage d'affaires.

Une troisième communication traitait de l'arrivée de l'Islam à Tjirebon et une quatrième posait la question de savoir si les Portugais avaient oui ou non essayé de mener une « guerre de religion » contre les Musulmans durant leur séjour dans l'Archipel.

3° Nous ne ferons que mentionner de même le sujet des deux dernières communications, portant essentiellement sur des questions de sources et de méthodologie ; M. A. B. Lapian, attaché à l'Institut de recherche national, a évoqué l'« utilité des archives portugaises de Macao pour l'étude de l'histoire indonésienne », et M. D. Mansoer a présenté quelques « notes sur la façon dont la période 1600-1800 a été conçue par les historiens hollandais ». La première communication n'était qu'un bref compte rendu d'une récente visite aux divers centres d'archives de Macao, la deuxième un catalogue des opinions émises par Stapel, van Leur, de Graaf et d'autres sur la « période coloniale ».

***

4^e *SECTION : XIX^e S.*

Nous avons déjà dit que cette section était la plus fournie et l'une des plus intéressantes. On peut répartir les quinze communications présentées en trois groupes : *a)* 8 communications concernant Java ; *b)* 5 communications concernant d'autres régions que Java (Sumatra, Lombok et Bandjarmasin) ; *c)* 2 communications traitant de questions générales.

1° On aura remarqué le nombre relativement élevé des communications relatives à Java (plus de la moitié) ; certaines, soigneusement

documentées, représentent d'importantes contributions à la connaissance de l'histoire sociale de cette île.

Mme Siti H. Murdiman (Université de Bandung) a présenté un long parallèle entre le francophile Daendels et le britannique Raffles — tout à l'honneur du second, précisons-le ; la documentation n'était guère originale mais la méthode digne de Plutarque.

M. Arif Iskandar (Service historique de l'Armée de terre) a eu le mérite de poser un problème original : « Quelle a été, au cours des âges, l'attitude des Indonésiens face à la guerre ? » ; l'auteur a surtout insisté sur la guerre de Diponegoro (1825-1830), en se servant de la grosse étude de P. J. F. Louw[1], mais aussi de la célèbre *Babad Dipanegara* (toujours inédite) ; en cours de développement, il signale certains détails intéressants, comme par exemple l'importance de l'élevage du cheval dans la plaine de Kedu à cette époque — et la facilité avec laquelle la cavalerie de Diponegoro trouvait ses chevaux de remonte.

M. Suhardjo Hatmosuprobo (Université Gadjah Mada) a présenté une étude sur « le rôle social des *bupati* javanais au cours du XIXe s. », sur l'autonomie dont ils jouissaient encore à la fin du XVIIIe s. et sur la façon dont le Gouvernement colonial les transforma peu à peu en fonctionnaires serviles. Jouissant de privilèges énormes, les *bupati* et leurs familles constituèrent bientôt une caste (celle des *prijaji*), disposant du monopole des emplois administratifs et faisant preuve d'un « loyalisme » inconditionnel à l'égard de Batavia (pas un seul mouvement d'opposition émanant de ces milieux tout au long du siècle) ; séduits par le « prestige » *(kelebihan)* des Européens, les *bupati* furent cependant les premiers à opter pour l'« occidentalisation », en donnant par exemple à leurs enfants des précepteurs hollandais. A l'extrême fin du XIXe s., cette « ouverture à l'ouest » restait néanmoins limitée ; elle n'était le fait que de quelques *bupati* « progressistes », tels ceux de Serang, de Ngawi, de Demak et de Djapara[2]. L'auteur qui fait allusion à plusieurs mémoires originaux rédigés par des *prijaji*, dont ceux de Pangéran Aria Achmad Djajadiningrat (en néerlandais, publiés en 1936) reste malheureusement un peu trop dans les généralités et l'on peut regretter qu'il n'ait pas donné plus de précisions sur quelques cas particuliers.

Mme Darsiti Suratman (École normale de Djogdjakarta) a présenté une bonne mise au point sur « la politique des Pays-Bas en matière d'éducation et la société javanaise vers la fin du XIXe s. », *Politik pendidikan Belanda dan masjarakat di Djawa pada achir abad 19;* cette étude comporte un tableau récapitulatif qui fait bien ressortir l'extrême retard des « Indes » en ce domaine (à peine plus de 100 000 enfants et jeunes gens scolarisés au début du XXe s.), en même temps que la relative importance des écoles « privées » *(swasta)*, c'est-à-dire procédant d'initiatives non-gouvernementales (écoles musulmanes : 24 150 élèves ; écoles chinoises : 7 258 élèves en 1901).

(1) P. J. F. Louw, *De Java Oorlog*, 3 parties, 1894-1904.

(2) On sait que Raden Adjeng Kartini était fille du *bupati* (ou régent) de Djapara, R. M. A. A. Sosroningrat ; cf. *Lettres de Raden Adjeng Kartini, Java en* 1900, trad. de L.-C. Damais, Mouton, 1960.

M. F. A. Soetjipto (Université Gadjah Mada) a présenté une intéressante étude sur « l'influence du développement des plantations de canne à sucre sur la société paysanne de Java », *Pengaruh onderneming tebu pada kehidupan masjarakat desa di Djawa abad 19;* utilisant une partie des sources hollandaises, particulièrement nombreuses sur cette question, l'auteur dresse une première chronologie (premiers efforts du gouvernement de Batavia dans la région de Tjirebon dès le début du *Cultuurstelsel*) et arrive à la conclusion que la création des grandes plantations a entraîné un déséquilibre de l'économie villageoise sans pour autant rompre les structures « traditionnelles », c'est-à-dire religieuses et culturelles.

M. Soejatno (École normale, Surakarta) a présenté une excellente communication sur « l'effet négatif du colonialisme occidental sur les principautés de Surakarta », *Kolonialisme barat dan kemunduran radja2 Surakarta abad XIX;* reprenant les études anciennes de R. M. Soepomo (1927) et de A. K. Pringgodigdo (1938), mais utilisant aussi les archives des palais de Surakarta, l'auteur étudie l'abandon progressif de l'antique système des apanages *(lungguh)*, confiés de plus en plus à des « régisseurs » *(bekel)*, puis loués purement et simplement à des Chinois, voire à des Européens (Hollandais) ; il analyse ensuite le développement des entreprises occidentales (plantations) et les conséquences administratives qu'il a entraînées ; c'est une louable tentative d'étude *régionale* comme on voudrait pouvoir en lire davantage.

Les deux dernières communications avaient en commun de rechercher dans la société javanaise du XIXe s. les signes avant-coureurs de deux phénomènes désignés aujourd'hui en indonésien moderne, par deux néologismes récents : *Korupsi* (« corruption ») et *Berdikari* (qui traduit assez exactement le concept anglais de « self-sufficiency »)[1] ; bien que les auteurs semblent avoir ainsi commis le vilain péché d'« anachronisme » et qu'on soit en droit de sourire en voyant utiliser pour le XIXe s. un terme aussi sukarnien que *berdikari*, l'un et l'autre développement ne manquent pas de pénétration.

M. Djoko (Université Gadjah Mada) a donné d'après des rapports hollandais d'époque toute une série d'exemples précis sur la façon dont la « corruption » était pratiquée au XIXe s., tant par les « fermiers » *(pachters)* chinois que par les *bupati* javanais qui bien souvent n'hésitaient pas à arrondir leurs revenus aux dépens des paysans. En voici un exemple (signalé en 1851) : les hommes de main du *bupati* de Demak volaient un buffle et l'entraînaient nuitamment dans une forêt (voisine de la frontière avec Surakarta) ; le lendemain le *bupati* annonçait au propriétaire que son buffle venait d'être retrouvé et qu'il lui serait rendu contre finance ; si le propriétaire ne pouvait ou ne voulait s'exécuter, le *bupati* gardait le buffle et le faisait passer dans un autre village pour le faire travailler sur ses terres... Autre exemple (signalé en 1892, sans précision quant à la région): les hommes de main d'un maquignon chinois empoisonnaient quelques buffles et faisaient courir le bruit

(1) *Berdikari* est un acronyme de *berdiri atas kaki sendiri*, ce qui signifie mot à mot « se tenir sur ses propres jambes » ; c'était un slogan en vogue au temps du président Sukarno.

qu'une épizootie avait éclaté ; les propriétaires se hâtaient de vendre leurs bêtes, pendant qu'elles vivaient encore et se précipitaient au marché où le maquignon rachetait tout le troupeau à un prix défiant évidemment toute concurrence...

Quant à M. Sumarsaid Murtono (École d'administration, Malang), déjà connu par son excellente étude sur la conception de l'état indo-javanais[1], le concept de *berdikari* n'est qu'un point de départ et il nous brosse un exposé pertinent et d'ailleurs fort critique des trois grandes étapes du système étatique javanais : royauté antique *(keradjaan kuno)*, système colonial *(pendjadjahan)* et actuel *(kemerdekaan)*.

2° Parmi les communications concernant d'autres régions que Java, trois étaient consacrées à Sumatra.

M. Amrin Imran a discuté paragraphe par paragraphe le texte de ce qu'on a appelé « la longue déclaration » *(Plakkaat* (ou *Plakat*) *pandjang)* ; on sait que cet édit a été formulé en pleine guerre des Padri (exactement le 25 octobre 1833) par les autorités hollandaises de Sumatra ouest ; selon l'auteur, il ne s'agissait pour celles-ci que de gagner du temps, en tâchant de s'attirer par des concessions (notamment la suppression des taxes) certains éléments de la population de la région de Padang ; les promesses ainsi faites étaient oubliées sept mois après, lorsque les Hollandais se sentirent assez forts pour reprendre l'offensive contre Pantar et Matur (juin 1834).

M. Pajung Bangun, actuellement à l'Université de Berkeley (Californie) a présenté un exposé sur la région de Sumatra est (*Oostkust* et pays Batak) avant et après l'implantation hollandaise (le tournant étant situé vers 1863, avec les premières plantations de tabac inaugurées par Nienhuys) ; à signaler que cette communication était la seule à être rédigée en langue anglaise *(The political structure before and after the coming of the Dutch to East Sumatra)*.

M. Teuku Alfian, qui comme nous l'avons dit ci-dessus, assurait la présidence de cette section, a présenté une brève communication sur l'attitude des Uleëbalang ou chefs atjihais face à l'impact hollandais de la fin du siècle.

D'autre part, M. Suhartono (Université Gadjah Mada) a analysé de façon succincte les diverses influences qui se sont exercées sur la culture de l'île de Lombok (au XIXe s. mais aussi auparavant) ; si l'on excepte l'influence bugis, directement venue de Célèbes, toutes ont transité par Java ; l'auteur insiste donc sur certains aspects indo-javanais (importance du théâtre d'ombres, appelé ici *leléndong*) et sur le rôle de Gresik comme relais de l'Islam (selon la *Chronique de Lombok*, Sunan Prapén, qui convertit l'île à la nouvelle religion était fils de Sunan Giri).

A signaler enfin, en cinquième lieu, une excellente communication, de Soeri Soeroto (Université Gadjah Mada) sur les aspects sociaux de « la guerre de Bandjarmasin » (1859-1863), *Pergerakan sosial dan perang*

(1) Soemarsaid Moertono, *State and statecraft in Old Java*, Ithaca, New York, 1968.

Bandjarmasin. Utilisant les rapports et les études des Hollandais[1], l'auteur met fort bien en valeur certains éléments « revivalistes » qui rapprochent cette « guerre » d'autres mouvements sociaux du XIXe s. ; à côté de la célèbre figure de Pangéran Antasari, aristocrate de bonne souche, qui se révolta surtout pour avoir été écarté du trône, il nous présente celle d'un autre chef, Aling, riche mais roturier, vieillard aveugle de Muning qui reçut l'illumination après quarante journées de méditation *(tapa)*, prit le titre de Panembahan Muda, donna à son fils le titre de Sultan jaune *(Sultan kuning)* et à son manoir le nom de « Deuxième Mekke » *(Tambai Mekkah;* cf. jav. *tembé*, « comme »). Regroupée derrière Aling et derrière son fils (eux-mêmes alliés à Pangéran Antasari), la population Bandjar, paupérisée par une taxation excessive, résista aux Hollandais pendant quatre années.

3° Nous passerons plus vite sur les deux communications traitant de questions générales : M. E. Kosim a parlé des mauvais effets de la politique « libérale » (à partir de 1870) sur l'économie et la société des Indes néerlandaises et M. Djoko Sukiman (Université Gadjah Mada) a attiré l'attention sur l'intérêt des sources figuratives (bas-reliefs des *tjandi*, peintures, dessins laissés par les voyageurs européens) et sur la possibilité d'une histoire de l'art qui déboucherait sur une histoire sociale.

* * *

5e *SECTION : PÉRIODE 1900-1942*

Si dans la quatrième section, le thème le plus souvent traité a bien été celui de l'impact colonial, on peut dire que dans la cinquième, la plupart des onze communications présentées ont porté sur les divers aspects du réveil national. Le plus utile sera de les présenter ici dans l'ordre chronologique même des diverses étapes de ce réveil.

La communication de M. Achmad Mansur (Université de Bandung) posait la question de l'origine même de ce réveil et s'intitulait : « Est-il vrai que le 20 mai est bien le jour anniversaire de notre réveil national ? », *Benarkah 20 Mei sebagai Hari kebangkitan Nasional;* il faut savoir bien sûr qu'il s'agit du 20 mai 1908, date de la fondation de la société *Budi Utomo* qui visait essentiellement à une renaissance de la culture javanaise. Une association aussi « panjavaniste » *(Djawa raya)* ne saurait, aux yeux de l'auteur, marquer le début d'un mouvement véritablement « national » et mieux vaudrait retenir selon lui la date du 16 octobre (1905)[2] qui est celle de la fondation du *Sarekat Dagang*

(1) Notamment : W. A. van Rees, *De Bandjarmasinsche Krijg van 1859-63*, Arnhem, 1865 ; H. G. J. L. Meyner, *Bijdragen tot de kennis der Geschiedenis van het Bandjarmasinsche Rijk, 1863-1866*, Leyde, 1866 ; J. J. Meijer, *Voor veertig jaren te Bandjarmasin, Indische Gids*, XXI, 1899.

(2) La date de fondation du *Sarekat Dagang Islam* ne serait pas 1909, comme certains auteurs l'écrivent (par ex. Mc Turnan Kahin, *Nationalism and Revolution*, p. 67), mais 1905 ; l'erreur s'expliquerait par le fait que les rapports hollandais n'auraient signalé son existence que tardivement.

Islam, ou « Association des marchands musulmans » ; cette association qui fut surtout créée pour résister à la concurrence chinoise et qui prit en 1912 le nom de *Sarekat Islam* aurait, paraît-il, mieux exprimé les idéaux véritables de l'Indonésie. Derrière cette subtile question de millésimes et de dates anniversaires, on retrouve l'écho de l'opposition latente, aujourd'hui encore, entre les « orthodoxes » musulmans et les tenants du javanisme.

Le rôle du *Sarekat Islam* (après 1912) a également fait l'objet d'une brève communication de la part de M. Jahja Dimjati (Bandung).

Plus sérieuse, la grosse communication de M. Sunario (Directorat de l'Enseignement supérieur) sur le *Perhimpunan Indonésia* (en abréviation *P.I.*), fondée en 1908 par les ressortissants des « Indes » séjournant aux Pays-Bas (et connue sur place sous le nom de *Indische Vereeniging*) ; soigneusement documentée, cette étude (81 pages stencilées) est une analyse presque exhaustive de cette association (dont Moh. Hatta fut membre actif) et de son rôle sur les élites demeurées en Indonésie.

M. Abdurrachman Surjomihardjo (Institut de recherche nationale) a parlé du *Taman Siswa* (fondé en 1922) et plus spécialement de ce que les archives coloniales peuvent nous apprendre sur son organisation et son fonctionnement. L'administration avait bien sûr à l'œil les organisations de ce genre, ce qui nous vaut aujourd'hui d'importants rapports qui viennent utilement compléter ce que nous savions déjà par les écrits de Ki Hadjar Dewantoro (en cours de réédition, 2 volumes parus, Djogdja, 1962 et 1967) et ceux de S. Mangunsarkoro.

M. Alfian (Institut de recherche nationale) a présenté une courte étude sur la fondation du *Nahdatul Ulama (N.U.)* en 1926 à Surabaja ; il signale notamment qu'au cours de recherches en Hollande, il n'a pu trouver aucune preuve du fait souvent allégué que ce parti religieux avait été créé à l'instigation de l'islamologue et conseiller du gouvernement Chr. van der Plas et insiste plutôt sur la mésentente qui régnait entre les futurs fondateurs du N.U. et les autres organisations musulmanes *(Serikat Islam, Muhammadijah)*.

M. Makmun Salim a présenté une étude poussée sur le rôle de l'Islam dans le soulèvement de novembre 1926 dans la région de Banten ; reprenant les récits d'époque et les rapports de police (et s'appuyant aussi sur des interviews) l'auteur pense que le mouvement n'a pas été « d'inspiration communiste » à proprement parler, comme beaucoup d'historiens l'ont écrit, mais que la plupart des révoltés qui étaient tous très musulmans ont cru déclencher la Guerre sainte ; l'étude est accompagnée d'une carte de la révolte, empruntée à l'étude de H. J. Benda[1].

M. Jusmar Basri a présenté une étude sur la « Pétition Sutardjo » ; on sait que celle-ci fut signée en 1936 par six membres du Volksraad (dont Sutardjo) et adressée au Gouvernement colonial en vue d'en obtenir l'« octroi » d'une plus grande autonomie. Bien que cette tentative soit restée sans aucun succès, il n'est pas sans intérêt de s'interroger sur les milieux « indonésiens » qui pensaient encore devoir présenter leurs revendications « par des voies légales ».

(1) H. J. Benda, *The communist Uprisings of 1926-1927 in Indonesia, Key documents*, New York, 1960.

Mme Umi Prahastuti (Ministère des Affaires étrangères) s'est intéressée quant à elle à la « Fédération politique indonésienne » *(Gabungan politik Indonésia*, ou *GAPI)*, qui fut un regroupement des diverses tendances représentées au Volksraad, tenté tardivement (1939) par Moh. Husni Thamrin ; il s'agissait là encore de former, par des voies légales, un front uni face aux autorités hollandaises.

Dans une brève mais suggestive communication, Nana Nurliana (Université d'Indonésie) a insisté sur le rôle de « la jeunesse », en tant que classe d'âge *(pemuda)* tout au cours de la lutte pour l'indépendance et a indiqué certaines sources susceptibles de préciser la place qu'elle a tenu dans la société (revues telle que *Jong Java* et nombreux *gedenkboek* des associations de jeunes) ; il est intéressant de remarquer que l'auteur, qui n'a probablement pas eu connaissance de la thèse restée manuscrite de M. Ben Anderson[1] sur un sujet voisin, retrouve quelques-uns de ses développements.

*
* *

6e *SECTION : HISTOIRE DEPUIS 1942*

Pour cette ultime période, quatorze communications ont été présentées dont, fait significatif, pas moins de douze concernaient la seule période précédant l'indépendance (1942-1949) ; le volume de ces communications est généralement supérieur à celui des communications des autres sections (40 pages stencilées en moyenne) ; certaines même avec une soixantaine de pages atteignent le format d'un petit ouvrage. Il est possible de regrouper douze de ces études selon trois thèmes majeurs : *a)* l'occupation japonaise (4 communications) ; *b)* les négociations pour l'indépendance (3 com.) ; *c)* la « Révolution physique » à Java ouest et ses séquelles (5 com.).

1o *Occupation japonaise.* A signaler ici surtout deux excellentes études sur les villes de Djakarta et de Malang (Java est) durant l'occupation (dues respectivement à M. Rachmani Santosa et à M. Saleh A. D.) ; utilisant les journaux de l'époque, les résultats d'interviews ainsi que leurs souvenirs personnels, les deux auteurs étudient aussi bien l'organisation administrative et politique que la vie économique et culturelle ; il s'agit une fois de plus d'une histoire « régionale » bien menée et utile.

Les deux autres communications avaient rapport aux unités paramilitaires indonésiennes mises sur pied par les Nippons (dites *Peta* par abréviation de *Pembela tanah air*, « défenseurs de la Patrie ») ; l'une était due à M. Moela Marboen, l'autre à M. Nugroho Notosusanto.

2o *Négociations pour l'indépendance.* Deux copieuses communications (dues respectivement à R. Amidjaja et à E. Baki Musin) traitaient des accords de Linggardjati (mars 1947) et du *Renville* (janvier 1948), signés l'un après l'autre et sans plus de succès l'un que l'autre, par

(9) B. R. O'G. Anderson, *The Pemuda Revolution Indonesian politics 1945-1946*, Cornell Univ. 1967, dactylographié.

les représentants des Pays-Bas et de la République. Une troisième étude (M. I. Adrianatakusuma) portait sur le rôle de l'O.N.U. dans la marche à l'indépendance. Tout ceci dans la bonne tradition de ce que nous appelons ici « l'histoire diplomatique ».

3° « *Révolution physique* » *à Java ouest.* Le terme de « Révolution physique » désigne en Indonésie la période 1945-1949 qui vit avant tout la lutte armée contre les Hollandais. On aura remarqué la place importante tenue dans cette sixième section par les études concernant Java ouest. Si Java central avait eu la vedette dans la section précédente (XIXe s.), il semble bien ici que c'est le pays Sunda qui l'ait eue. Ceci n'est peut-être pas de pure coïncidence, car le rôle de cette région, dans la vie sociale et politique de l'ensemble de l'île, et même de l'ensemble du pays, tend à croître considérablement depuis quelques décennies.

A signaler d'abord deux utiles « monographies » centrées à nouveau sur deux villes : Bandung (de 1945 à 1946) et Bogor (de 1948 à 1949), l'une et l'autre fondées sur des interviews et sur les souvenirs personnels des auteurs (respectivement J. Jogaswara et Ariwiadi). Didi Surjadi a présenté d'autre part une communication sur la création de la fameuse division Siliwangi (20 mai 1946) et Tanu Suherly une étude sur l'« état fantoche » de Pasundan créé in extremis (en 1948) par les Hollandais soucieux de jouer une dernière fois la carte du fédéralisme. Une équipe de six chercheurs du Service historique de l'Armée de terre a enfin présenté une étude collective fort documentée sur le Darul Islam. Prises ensemble ces cinq communications constituent une précieuse contribution à l'histoire récente du pays soundanais.

4° Signalons enfin deux communications isolées : celle de M. Kuntowidjojo sur l'*Angkatan Oemat Islam (A.O.I.)*, organisation peu connue, créée sous le signe de l'Islam en 1945, dans la région de Kebumen (sud-ouest de Java central) et qui combattit contre les Hollandais jusqu'à l'indépendance ; et celle de St. Zaidir Djalal sur l'histoire ... des programmes d'histoire dans les classes de l'Enseignement secondaire 2e cycle *(Sekolah menengah atas* ou *S.M.A.)* de 1950 à 1970 ; la seule qui se soit risquée jusque dans l'actualité.

Cette dernière communication, tout particulièrement bien venue dans un congrès d'Histoire nationale, mettait en relief certains points qui ne sont pas sans intérêt. Depuis 1950, les programmes des classes d'histoire ont changé à deux reprises, en liaison avec les réformes de l'Enseignement secondaire décidées en 1962-4 et en 1968. L'auteur donne en annexe les programmes complets pour chacune de ces trois périodes (1950-64 ; 1964-68 ; depuis 1968), désignés respectivement par « programme pour SMA », « pour SMA nouveau style » *(SMA gaja baru)* et « pour SMA nouveau style amélioré » *(SMA gaja baru jang disempurnakan)* ; il est intéressant de noter que l'histoire d'Indonésie qui, dans le premier programme figurait « à sa place » dans l'ensemble d'une « histoire universelle », s'est trouvée considérablement privilégiée à la suite des réformes de 1962-64. Quant à la réforme de 1968, elle n'a fait, si l'on en croit l'auteur qui se montre ici critique et pessimiste, que réduire la place de l'enseignement de l'histoire dans les horaires et bouleverser les programmes sans permettre aux auteurs de manuels et aux éditeurs de suivre le mouvement.

*
* *

Ce résumé, forcément rapide et décousu, aura du moins, nous l'espérons, donné une idée de l'extrême richesse de ce congrès. Si quelques auteurs se sont contentés de reprendre des études occidentales (surtout hollandaises) et de les vulgariser en les traduisant (ce qui d'ailleurs d'un point de vue indonésien ne saurait être condamné), la plupart d'entre eux ont présenté le fruit de réflexions, de recherches, de dépouillements originaux, attiré l'attention sur des sources négligées ou simplement ignorées et situé les problèmes dans une perspective nouvelle. Plus d'une vingtaine de ces communications font preuve d'une méthodologie très sûre et mériteraient une traduction *in extenso.*

Ajoutons que prises dans leur ensemble, toutes ces études constituent un précieux *corpus* qui nous permet de mieux saisir comment les historiens de l'Indonésie contemporaine, héritiers des *pudjangga* d'hier et dépositaires officiels du passé national, cherchent à concevoir collectivement leur mission. La phalange est multiple et le style, chargé ici de javanismes, là d'angliscismes, reflète à lui seul l'image de cette prometteuse variété.

Pour nous autres, ce congrès est aussi un avertissement. Il est la preuve — une preuve de plus — que les savants indonésiens s'expriment et rédigent en indonésien ; plus que jamais, la découverte de leur pays passe par un dépouillement de leurs publications et donc par une connaissance intime de leur langue.

Janvier 1971. Denys Lombard.

COMPTES RENDUS

B. N. MUKHERJEE, *Nanā on lion, a study in Kushāna numismatic art*, The Asiatic Society, Calcutta, 1969, pp. I-X, 1-160, 15 planches, in-8°.

M. B. N. MUKHERJEE, spécialiste connu d'histoire kušāne[1] et d'épigraphie kharoṣṭhī[2] vient de consacrer une importance monographie à la déesse Nanā dont l'image apparaît au revers de nombreuses monnaies kušānes. L'importance de cette divinité en Bactriane et dans l'Inde du Nord-Ouest est attestée par la fréquence du type monétaire et par des découvertes récentes[3]. M. ROSENFIELD lui avait consacré récemment quelques pages très pertinentes[4] qu'a bien sûr connues et utilisées M. MUKHERJEE. Mais le propos de M. M. est tout autre que celui de M. ROSENFIELD. M. M. étudie les représentations de la déesse Nanā d'un point de vue strictement iconographique. Après un chapitre d'introduction, il analyse[5] les diverses représentations de cette divinité, y décèle des tendances au syncrétisme et suit le type de la déesse aux lions dans l'iconographie indienne jusqu'aux représentations de Durgā *Siṃhavāhinī*. Le point de départ de M. M. est une monnaie kušāne tardive, en or, publiée par F. C. MARTIN en 1933[6], au type de Nanā assise sur un lion[7]. Reprenant les textes anciens, il essaie de montrer

(1) On lui doit notamment un volume de *Studies in Kushāṇa genealogy and chronology*, I, *The Kushāṇa genealogy*, Calcutta, 1967, dont M. EMMERICK a brièvement rendu compte BSOAS, XXXIII, 1970, p. 241.

(2) On lui doit une nouvelle édition de l'inscription figurant sur le reliquaire dit de Kaniṣka, *British Museum Quarterly*, XXVIII, 1964, pp. 39-46.

(3) M. P. BERNARD a trouvé à Aï Khanum en 1969 un disque d'argent portant l'image d'une déesse dont le char est tiré par des lions. Ce disque n'a pas été fabriqué en Bactriane et la déesse représentée n'est sans doute pas Nanā. Voir P. BERNARD, CRAI 1970. En Bactriane cependant, on a pu y voir une représentation de Nanā, la déesse au(x) lion(s). Il semble bien que dans les inscriptions du Dašt-e Nāwur il soit question de Nana šao.

(4) *The Dynastic Arts of the Kushans*, Los Angeles, 1967, pp. 83-91.

(5) Chap. II, pp. 9-30.

(6) JASB, *Numismatic Supplement*, 1931-33, n° XLIV, pp. 8-9.

(7) La déesse figurée au revers de cette monnaie est sûrement Nanā. Comme sur la plupart des monnaies kušānes tardives, la légende en caractères grecs est barbare. M. M. prétend qu'on peut lire *Nōna Sao* = Nanā šao. Je lis *Nōn*, suivi de 2 ou 3 lettres illisibles, suivies de O ?

que la déesse babylonienne Nanā fut identifiée à la divinité assyrienne Ishtar, à la déesse iranienne Anāhita, à l'Aphrodite hellénistique et à Artémis. Elle aurait emprunté des attributs aux Tychès des monnaies parthes. Enfin, à Puṣkalāvatī, elle aurait été identifiée à Ambā, déesse de la cité, c'est-à-dire à Umā, c'est-à-dire à Durgā, *śakti* de Śiva. La conclusion de M. M. est que « le motif de Nanā sur un lion des monnaies kuṣānes trahit l'influence des particularités iconographiques d'Ambā, Tychè et peut-être aussi Artémis (et Aphrodite ?). C'était le résultat de la fusion des [représentations] de Nanā et d'Ambā conçues comme déesses-mères, [des représentations] d'Ambā et de Tychè conçues comme divinités poliades, [des représentations] d'Ishtar (Nanā) et d'Artémis conçues comme protectrices ou déesses des fauves ou comme chasseresses divines (et de l'intrusion de l'idée d'Aphrodite conçue comme la déesse de la lune dans les concepts de Nanā (Ihstar) qui, par ailleurs, était mise en relation avec le dieu-Lune ?). La déesse des monnaies représentant Chandragupta (I) et Kumāradevī s'imprégna des traits iconiques d'une divinité de la fortune, Ardokhsho, après qu'Ambā et Ambā-Nanā avaient déjà été influencés par ... une autre divinité de la fortune : Tychè »[1]. Enfin M. M. essaie de déterminer à quel moment la déesse aux lions fut définitivement indianisée sous le nom de Durgā *Siṃhavāhinī*.

Beaucoup de ces rapprochements sont ingénieux. Il n'est pas douteux qu'en bien des cas des tendances au syncrétisme soient apparues. M. M. a des remarques très fines sur la persistance du type d'Ardoxšo dans le monnayage gupta ou sur les rapports entre Nanā et Durgā. Mais je ne crois pas que ses conclusions emportent toujours l'adhésion du lecteur. Nous verrons plus loin à quel point l'équation Nanā = Ambā est peu sûre.

Le chapitre III « Style and technique » se compose de deux parties. La première (Style) est une discussion assez longue sur la date de la monnaie MARTIN mentionnée plus haut. M. M. propose de la placer « quelque temps après Huviṣka et avant Candragupta I » et de l'attribuer à Kaniṣka III. Ses conclusions seront, je crois, largement acceptées. La seconde partie est un long excursus sur la technique de fabrication des monnaies kušānes. M. M. suggère — avec beaucoup de réserves — que les Kušāns auraient pu également mettre en circulation des monnaies coulées. On a effectivement trouvé des moules ayant servi à couler des monnaies kušānes. De même, à Taxila, Sir J. MARSHALL a trouvé des moules en terre cuite où furent coulées des monnaies d'Azès et de Mauès[2]. Il paraît évident que ces moules appartenaient à des faussaires. Les monnaies kušānes authentiques étaient frappées.

Le chapitre IV « Rulers, artists and environment » rappelle brièvement que l'empire kušān fut le point de rencontre de nombreux peuples et

---

(1) P. 18.

(2) *Taxila*, Cambridge, 1951, pl. 136, nos 150, 151, 152. On pourrait citer d'autres exemples de moules de faussaires trouvés dans le monde grec ou dans le monde romain.

le centre d'un commerce international très important. Ainsi s'expliqueraient les tendances à l'éclectisme et au syncrétisme religieux.

Après une brève conclusion, M. M. consacre six appendices à l'étude de documents particulièrement intéressants. Dans l'Appendice I, il essaie de montrer que le type du roi tendant la main au-dessus d'un autel, qui apparaît au droit des monnaies kušānes depuis Wima Kadphises, a été emprunté au monnayage de bronze du roi Parthe Gotarzès II (38 à 51 de notre ère). L'hypothèse est très séduisante. Il y aurait là un repère précieux pour l'établissement de la chronologie kušāne.

Dans l'Appendice II, M. M. reprend l'étude d'une médaille d'or fameuse du British Museum[1]. Au droit est représentée une divinité féminine debout, couronnée de tours et portant dans la droite à demi-levée un lotus. Dans le champ, verticalement, à gauche et à droite, légende en kharoṣṭhī. Au revers on voit un taureau à bosse passant à droite. Au-dessus, horizontalement, en grec T A Y P O C ; à l'exergue, en kharoṣṭhī, [*u*]*ṣabhe*[2]. La légende du droit est particulièrement importante. On lit à droite, sûrement, *Pakhalavadidevada*[3] ; à gauche, trois *akṣara* partiellement hors du flan et que Rapson avait refusé de lire. M. M., qui avait précédemment consacré un article à cette même médaille[4], lit [*Pa*]*khalavadi-devada*[3] *aṃpae* « of *Aṃpa* (Amvā or Ambā), the deity of *Pakhalavadi*[5] ». Cette lecture et cette interprétation ne sont pas possibles.

1) En gāndhārī *-ṃb-* ne peut jamais devenir *-ṃp-*.

2) Comme il est impossible de lire [*Pa*]*khalavadi-devada(e) Aṃpae*, la traduction de M. M. implique une lecture [*Pa*]*khalavadi-devada-aṃpae*, soit un composé déterminatif dont le dernier terme serait un nom propre. Je ne connais pas d'autre exemple de *karmadhāraya* ayant un nom propre *ifc.*

3) Si la traduction « d'Aṃpa, qui est la déesse de Puṣkalāvatī » était adoptée, la monnaie aurait été émise par un temple. En d'autres termes Puṣkalāvatī aurait été ce que l'on appelle un « temple-state ». Aucun document ne permet de risquer cette affirmation, bien au contraire.

Nous pensons quant à nous, comme Rapson, que la partie gauche de la légende du droit est illisible. [*Pa*]*khalavadidevada*, grammaticalement, doit être interprété comme une forme déclinée. C'est donc un nominatif et ce nominatif ne peut désigner l'autorité au nom de qui la monnaie a été frappée : en ce cas la légende est toujours au génitif.

---

(1) Gardner, B. M. C., *Greek and Scythic Kings of Bactria and India*, pl. XXIX, n° 15.

(2) Le *-u-* est incomplet.

(3) Ou *-ta*.

(4) « The location of a mint of the Azes dynasty », NC, 1965, pp. 108-112. M. M. lisait *Aṃbae* et attribuait la monnaie à l'époque d'Azès. Cet article n'est mentionné nulle part dans le cours de la présente étude.

(5) Il est normal de considérer que [*Pa*]*khalavadi* est le nom moyen-indien de Puṣkalāvatī.

Cette légende au nominatif sert seulement à identifier la représentation de la divinité. Une médaille de ce genre, sans légende au génitif, ne saurait être une monnaie. C'est un jeton, ou, comme le supposait RAPSON, la reproduction en or, sur un même flan, de deux sceaux. Un fait important subsiste : il y avait à Puṣkalāvatī une divinité poliade dont le nom nous échappe[1]. Mais il est désormais impossible d'affirmer que Puṣkalāvatī fut un jour une cité autonome[2] ou que toutes les monnaies au type du taureau à bosse sortent de l'atelier de Puṣkalāvatī[3].

L'Appendice III étudie un passage du *Hou Han-shu*, relatif à la conquête du *Shen-tu* (Sind) par Yen-kao-chen (Wima Kadphisès ?). Dans l'Appendice IV, M. M. propose de reconnaître Anāhita dans la déesse couronnée, à quatre bras, assise sur un lion, figurée sur un bol d'argent du trésor de l'Oxus[4]. Puis (Appendice V), M. M. publie une intaille inédite où il croit reconnaître la divinité Manao Bago. Enfin (Appendice VI), il propose de reconnaître l'Inde personnifiée sous la forme d'Ardhanārīśvara sur un disque d'argent de Lampsaque.

L'ouvrage se termine par un catalogue des objets illustrés (où l'on regrettera de ne trouver aucune indication bibliographique et très peu de renvois au texte), une bibliographie choisie, et un index fort bien fait.

Le lecteur aura compris qu'il s'agit d'un livre important. Bien souvent les méthodes ou les conclusions de l'auteur pourront sembler sujettes à caution, mais il y a là un ensemble d'hypothèses et de documents que les spécialistes d'histoire kušāne ne pourront se permettre de négliger.

Novembre 1970. G. FUSSMAN.

AUBOYER Jeannine et ENAULT Jean-François. *La vie publique et privée dans l'Inde ancienne, IIe siècle avant J.-C., VIIIe siècle environ*, fasc. I, 1, *L'architecture civile et religieuse*, Publications du Musée Guimet, Recherches et documents d'art et d'archéologie, tome VI, Paris, Presses Universitaires de France, 1969, pp. VIII+68, 44 planches commentées de dessins au trait.

« Le présent fascicule ne concerne que la partie ancienne (IIIe siècle av. J.-C.-IIIe/IVe siècle de l'ère chrétienne). L'époque Gupta et post-Gupta sera étudiée dans un autre fascicule qui paraîtra ultérieurement » (p. VIII).

Ce livre laisse le lecteur perplexe. Il paraît dans une collection qui s'adresse en général au public savant. Telle n'est manifestement

(1) Nous n'avons ainsi aucun témoignage sûr de l'existence d'Ambā. Nanā ne peut donc lui être identifiée.

(2) Comme TARN, *Greeks in Bactria and India*, p. 336, le supposait sur la foi de cette médaille.

(3) Voir p. 301, n. 4.

(4) DALTON, p. 57, pl. XXXII, nº 203.

pas la destination de ce volume. Il se compose en effet d'une brève (24 pages) présentation de l'architecture indienne, rédigée par Mlle AUBOYER et qui, comme l'indique celle-ci (p. 24) « n'a pas la prétention d'être exhaustive », et d'une étude technique due à M. ENAULT, architecte de la Mission Archéologique de l'Indus. Celui-ci présente ainsi son travail : « (notre étude) n'a d'autre but que de retracer le cadre dans lequel se déroulait la vie quotidienne d'une société qui comprenait ses urbanistes, ses architectes, ses charpentiers et ses maçons. Comment ceux-là concevaient-ils les habitations abritant citadins et villageois ? Dans quel esprit étaient érigés les monuments destinés au culte populaire ? A quelles techniques et à quelles règles obéissait la mise en œuvre de ces constructions ? C'est ce que nous tentons de définir ici... Nous avons... choisi de fonder notre étude presque exclusivement sur la représentation des fragments architecturaux et des édifices figurant sur les bas-reliefs, œuvres des sculpteurs et graveurs indiens aux époques Maurya, Śuṅga et Kuṣāṇa » (p. 27). Le livre se présente donc comme une collection de dessins au trait, faits d'après des bas-reliefs ou des fresques, représentant des éléments architecturaux isolés (baies, balustrades, *toraṇas*, etc.) et même des ensembles (maisons, palais, villes, monuments religieux, etc.). Ces dessins sont commentés par M. E. dans les p. 29 à 51 de l'ouvrage ici étudié.

Le parti pris adopté par l'auteur aboutit à des résultats curieux. M. E. peut ainsi étudier les matériaux de construction ou l'architecture militaire (car malgré le titre de l'ouvrage, il en est parfois question) sans faire la moindre allusion aux résultats de fouilles. Il étudie les temples d'après des documents iconographiques dont l'interprétation peut être sujette à caution, les colonnes isolées sans rappeler qu'il existe encore des colonnes Maurya debout. Il consacre une page et une planche aux monastères bouddhiques, y analysant des représentations qui ne sont pas nécessairement celles de monastères (Pl. 34, 1 et 3). Quant aux résultats des fouilles — nombreuses depuis plus d'un demi-siècle — pas un mot. On citera pour terminer sur ce point un exemple particulièrement net. M. E. consacre une page et trois dessins aux *stūpas*, sans renvoyer explicitement à l'important article[1] où Mme BENISTI traite ce sujet, comme M. E., d'après les documents iconographiques ; sans non plus indiquer que pour cette époque on connaît beaucoup de *stūpas*-reliquaires ou de *stūpas* de petite taille, en pierre ou en métal, qui nous fournissent les indications les plus précises sur le plan et l'élévation de ces monuments.

Admettons même le point de départ de l'auteur. Il reste que le relevé n'est pas exhaustif. Si l'on se fie à la liste d'ouvrages consultés, pp. 53-54, il semble que M. E. se soit contenté de feuilleter une quarantaine d'ouvrages, dont beaucoup sont anciens et dont certains n'ont que des rapports lointains avec le sujet. Si choix il y a eu, nous n'en connaissons pas les critères. Par exemple, pas une seule fois n'ont été utilisés les renseignements donnés par les reliefs du Gāndhāra. Même si l'on hésite

---

(1) Cité dans la liste des ouvrages consultés.

à les utiliser, étant donné le caractère particulier de cet art et ses origines étrangères (encore que cela ne soit dit nulle part dans le livre), il reste qu'ils nous livrent sur les remparts, les portes, l'élévation de certains bâtiments qu'on peut supposer purement « indiens », des indications que l'on ne trouvera pas ailleurs et qui justifieraient, dans ce cas précis, une étude de l'architecture indienne d'après les seuls documents iconographiques. Je citerai au hasard, d'après INGHOLT, *Gandhāran art in Pakistan*, des représentations de salles de palais (*fig.* 39), de huttes[1] (*fig.* 54, 431), de remparts (*fig.* 103, 151, 152, 464)[2], de « howdahs » (fig. 26 ; M. E. les étudie sous le nom de « palanquins »), etc.

Le lecteur ne saura jamais si les formes varient en fonction des lieux ou du temps. Pour M. E., l'Inde est un pays qui ignore la distance, les variations de climat et l'histoire. Pas un mot n'est dit des problèmes de datation. Quand par hasard on fait allusion à la possibilité d'influences perses ou romaines (le mot Grèce n'est pas employé) on laisse ignorer au lecteur qu'il existe des études de WHEELER ou de GOETZ sur ce sujet. Il est vrai qu'un livre aussi connu que RAY, *Maurya and śuṅga art*, ne figure pas dans la liste des ouvrages consultés.

Restent les dessins. Ils ne m'ont pas convaincu. Je ne crois pas qu'il soit de très bonne méthode de détacher dans des représentations qui ignorent la perspective, des éléments isolés, surtout lorsqu'on les reproduit à si petite échelle. On donnera comme exemple la tour figurée Pl. 39, 2 où le dessin indique moins bien que le relief la taille et la forme du monument[3].

Je doute donc que les savants utilisent beaucoup ce recueil. Je crois que le public cultivé le boudera. Comment s'intéresserait-il à une étude architecturale que n'éclairent ni la géographie ni l'histoire, parsemée de termes techniques et de mots sanskrits, s'attachant à des éléments isolés (portique, arc, colonne, etc.) et qui ne comporte aucune photographie ? Il reste que l'introduction de M^lle^ AUBOYER, si l'on tient compte de son caractère volontairement très bref, constitue une bonne introduction à l'architecture indienne. Certains pourront cependant regretter que l'attention de M^lle^ A. se soit beaucoup moins portée sur les plans que sur les éléments architecturaux.

Juillet 1970. G. FUSSMAN.

---

(1) M. E. les étudie en tant que monuments architecturaux. Il étudie aussi les représentations de villages. Par contre, l'urbanisme, que l'on commence à bien connaître par les fouilles, reste en dehors de son champ d'étude.

(2) Les influences grecques et iraniennes sont probables dans l'art militaire. Mais il serait de mauvaise méthode de refuser d'étudier ces représentations de rempart sous prétexte qu'elles ne seraient pas « purement indiennes ». En outre il faudrait d'abord définir l'expressions « purement indien », ce qui ne serait pas chose facile.

(3) La forme particulière des merlons qui couronnent cette tour (ils sont faits de blocs assemblés en tau) rend peu probable qu'ils soient en briques. Il s'agit sans doute de pierres. De même je ne crois pas que les éléments représentés pl. I, 1 soient en briques taillées comme il est dit p. 28.

SEBEOK Thomas A., *Current trends in linguistics*, volume 5, *Linguistics in South Asia*, Associate Editors : Murray B. EMENEAU and Charles A. FERGUSON, MOUTON éd., La Haye-Paris 1969, pp. XVIII+814.

Ce gros ouvrage fait partie d'une collection dont l'ambition est d'offrir, une fois terminée, un panorama complet des études linguistiques contemporaines dans le monde. Le sous-titre du présent volume, t. 5 de la collection, est trompeur. L'expression « Asie Méridionale » désigne en fait les pays du sous-continent indien et — accessoirement — du plateau iranien, et le livre dresse le tableau des études menées dans le monde entier (pas seulement en « Asie Méridionale ») sur les diverses langues, anciennes et modernes, de ces pays. Le domaine couvert est si vaste qu'il nous a paru utile de reproduire en entier la table des matières.

I. *Indo-aryan Languages*

T. BURROW, *Sanskrit;* G. H. FAIRBANKS, *Comparative I-A;* E. BENDER, *Middle I-A;* V. MILTNER, *Hindi;* K. L. ČIŽIKOVA and Ch. A. FERGUSON, *Bengali;* F. C. SOUTHWORTH, *Marathi;* P. B. PANDIT, *Gujarati;* D. P. PATTANAYAK, *Oriya and Assamese;* K. C. BAHL, *Panjabi;* L. M. KHUBCHANDANI, *Sindhi;* M. W. S. DE SILVA, *Sinhalese;* T. W. CLARK, *Nepali and Pahari;* M. H. KHAN, *Urdu;* B. B. KACHRU, *Kashmiri and other dardic languages.*

II. *Dravidian Languages*

B. KRISHNAMURTI, *Comparative dravidian studies;* M. B. EMENEAU, *Non-literary dravidian languages;* K. V. ZVELEBIL, *Tamil;* V. I. SUBRAMONIAM, *Malayalam;* G. KELLEY, *Telugu;* H. S. BILIGIRI, *Kannada.*

III. *Other Language Families*

N. H. ZIDE, *Munda and non-munda austroasiatic languages;* R. A. MILLER, *Tibeto-burman languages of South Asia;* D. N. MACKENZIE, *Iranian Languages.*

IV. *Linguistics and Related Fields in South Asia*

L. RENOU, *Pāṇini;* J. F. STAAL, *Skt philosophy of language;* A. R. KELKAR, *General linguistics in South Asia;* A. K. RAMANUJAN and C. MASICA, *Toward a phonological typology of the indian linguistic area;* J. DAS GUPTA, *Official language problems and policies in South Asia;* J. J. GUMPERZ, *Socio-linguistics in South Asia;* N. YALMAN, *Semantics of kinship in South India and Ceylon;* B. B. KACHRU, *English in South Asia;* A. S. DIL, *Linguistics studies in Pakistan;* D. E. HETTIARATCHI, *Linguistics in Ceylon (I);* A. SATHASIVAM, *Linguistics in Ceylon (II) Tamil.*

Le compte rendu d'un recueil de ce genre est chose difficile. Il exigerait une compétence bien plus vaste que la nôtre. Notre ambition se bornera donc à indiquer au lecteur ce qu'il peut espérer trouver dans ce livre. Des articles aussi divers, écrits par des auteurs aussi différents, ne se laissent pas ramener à une norme commune. Il semble que l'éditeur en chef, au départ, ait souhaité avoir pour chaque sujet une bibliographie analytique et critique couvrant la période 1948-1968. C'est effectivement ce que fournissent — par exemple — les articles de BURROW (skt), MILTNER (hindi), PATTANAYAK (Oriya et assamais) MACKENZIE (iranien). D'autres articles, comme ceux de FAIRBANKS (« Comparative I-A »), SOUTHWORTH (Marathi), PANDIT (Gujarati), KHUBCHANDANI (Sindhi), EMENEAU remontent à l'origine même des études et fournissent pour chaque sujet une bibliographie analytique presque complète. Certaines contributions sont plus développées encore : les articles de BAHL (48 p.) et CLARK constituent l'esquisse de véritables monographies sur le Panjabi et le Nepali.

La quatrième partie est consacrée à des articles de mise au point ou de valeur plus générale. On y trouvera notamment un article posthume de M. L. RENOU, faisant le point des études paninéennes[1], d'intéressantes indications sur le développement des études linguistiques en Inde, au Pakistan et à Ceylan et sur le problème des langues officielles (surtout le hindi), des articles d'ethno- et socio-linguistique. On remarquera aussi l'article de A. K. RAMANUJAN et C. MASICA, nouvelle tentative d'appliquer la cartographie à l'étude des langues I-A. On regrettera cependant que, à l'inverse de M. J. BLOCH[2], ces deux auteurs s'abstiennent de tirer des conclusions des faits qu'ils étudient. L'abondance des termes techniques, ne facilite pas la lecture de cet article, au demeurant très intéressant.

Autant que nous puissions en juger[3], les articles sont le plus souvent d'une excellente tenue. Les noms de la plupart des auteurs sont d'ailleurs une garantie de qualité. Il y a quelques exceptions, les plus notables étant l'article que M. BENDER a consacré au moyen-indien, liste de noms propres qui n'est guère utilisable et l'article que M. KACHRU a consacré aux langues dardes. M. KACHRU, dont la langue maternelle est le kashmiri, a établi une bibliographie assez complète. Malheureusement il semble ne pas avoir lu tous les livres qu'il a répertoriés. Sinon il n'eut sans doute pas donné une liste de langues dardes et kafires (pp. 285-286) remontant à GRIERSON et inexactement recopiée, ni multiplié les erreurs de ce type. Ajoutons que son article contient un certain nombre de phrases malheureuses du type « It was only after 1947 that some interest was shown in the linguistic and literary aspects of Kashmiri and other dardic languages » (p. 298). Le lecteur désireux d'avoir une

---

(1) Le volume est dédié *in memoriam* à L. RENOU et J. K. YAMAGIWA.

(2) Dont ces deux auteurs ne semblent pas connaître le livre *Application de la cartographie à l'histoire de l'indo-aryen*, Paris 1963.

(3) En particulier il nous est absolument impossible d'apprécier la valeur des articles consacrés aux langues dravidiennes, austroasiatiques et tibeto-birmanes.

vue d'ensemble des langues dardes et kafires continuera donc à se reporter à G. MORGENSTIERNE, article *Dardiques et Kafires (langues)* de l'*Encyclopédie de l'Islam* (2e édition), non cité dans la bibliographie de M. KACHRU.

Les articles de MM. BENDER et KACHRU[1] me semblent cependant être l'exception. Ils n'empêchent pas ce volume d'être un excellent outil de travail, indispensable à tous les indianistes (linguistes ou non) et — dans une moindre mesure — aux iranistes.

Juillet 1970. G. FUSSMAN.

Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse, tome III, traduit par Étienne Lamotte avec une nouvelle introduction, Publications de l'Institut orientaliste de Louvain, vol. 2, Louvain 1970, LXVIII+pp. 1119 à 1733.

Voici le troisième tome de la traduction française du *Traité de la Grande Vertu de Sagesse* attribué à Nāgārjuna et que nous ne connaissons que par la version chinoise qu'en a donnée Kumārajīva. Ce tome contient les chapitres XXXI à XLII et une nouvelle introduction dans laquelle l'éminent traducteur, Mgr Étienne Lamotte, l'un des meilleurs spécialistes occidentaux actuels en matière de bouddhisme, reprend l'étude des questions posées par le *Traité*, son auteur, ses sources, sa traduction chinoise ainsi que l'examen particulier du sujet et des sources du tome III. A la suite de cette introduction, il ajoute un copieux supplément à la bibliographie donnée dans les deux tomes précédents.

Les progrès importants accomplis par les études bouddhiques depuis la parution du tome II en 1949 éclairent en effet d'un jour nouveau le *Traité* et ont rendu nécessaires les précisions que Mgr Lamotte nous donne dans cette introduction. Reprenant une idée proposée en 1950 par M. Demiéville dans le compte rendu du *Traité* publié par le *J.A.* (p. 375, n. 1), Mgr Lamotte démontre que l'ouvrage sanskrit portait effectivement le titre de *Mahā-prajñāpāramitā-sūtra-upadeśa* ou, plus brièvement, de *Prajñāpāramitā-upadeśa*, en s'appuyant sur deux passages du *Traité*, le mot *upadeśa* ayant clairement le sens d'exégèse (pp. VII-VIII).

Mais la partie la plus longue, la plus importante et la plus neuve aussi sans doute de cette introduction concerne l'auteur de l'ouvrage et les sources qu'il a utilisées. La tradition qui attribue le *Traité* à Nāgārjuna semblait en effet peu convaincante et c'est pourquoi Mgr Lamotte a repris l'examen de ce problème d'une façon systématique. Étudiant d'abord le milieu géographique et historique dans lequel a vécu l'auteur, d'après les indications fournies par celui-ci dans l'ouvrage même, il en déduit qu'« il semble avoir exercé son activité au début du IVe siècle de notre ère, dans le Nord-Ouest de l'Inde » (p. IX), car il fait « de fréquentes allusions aux Grands et aux Petits Yue-tche ou Tukhāra » (p. XI). A cette époque, le Mahāyāna se répandait au sein du bouddhisme

(1) Par contre l'article que M. KACHRU a consacré dans ce même volume à l'*Anglais dans l'Asie Méridionale* (lisez *en Inde*) nous a paru bien fait.

indien, « mouvement, plus insinuant que révolutionnaire », qui « ne constituait pas une secte nouvelle » car « son nom ne figure jamais sur les inscriptions, mais qui se développe au sein même des communautés religieuses » (p. XIII). Cela explique pourquoi Hiuan-tsang signale, un peu partout dans l'Inde et ailleurs, des monastères où cohabitaient les adeptes des deux Véhicules (p. XIV). Il semble donc que « l'auteur du *Traité* fut un sarvāstivādin acquis peut-être tardivement au Mahāyāna » (p. XIV), ce qui explique pourquoi son gros ouvrage « est comme la réplique mahāyāniste à l'Abhidharma des Sarvāstivādin » (p. XIV) et pourquoi il avait une si bonne connaissance de la littérature canonique et postcanonique de cette secte. Mgr Lamotte donne de cette connaissance nombre de preuves précises et convaincantes, classées selon les grandes divisions de cette littérature (pp. XV-XXV). Si notre auteur connaît si bien le *Sūtrapiṭaka* et mieux encore l'*Abhidharmapiṭaka* des Sarvāstivādin ainsi que leur *Mahāvibhāṣā*, il semble être beaucoup plus familier avec le *Vinayapiṭaka* des Mūlasarvāstivādin qu'avec celui des Sarvāstivādin. A ce propos, Mgr Lamotte émet à nouveau une hypothèse qui éclaire l'obscure question des rapports ayant existé entre ces deux sectes : l'énorme *Vinaya des Mūlasarvāstivādin* ne serait autre qu'un commentaire *(vibhāṣā)* du *Vinaya des Sarvāstivādin*, plus précisément même cette *vibhāṣā* dont il est question à la p. 756 c du *Traité* (p. XVII). Il vaudrait certainement la peine de creuser cette idée, qui paraît fort séduisante, en la vérifiant par une étude comparée et détaillée des deux *Vinaya* en question, mais, étant donné le volume considérable de l'un et de l'autre, c'est là une tâche qui peut sembler à bon droit redoutable. L'examen des légendes citées par l'auteur de notre *Traité* montre nettement que son choix se portait avec prédilection sur celles qui étaient localisées dans le Nord-Ouest de l'Inde (pp. XXIII-XXIV) et qu'il connaissait beaucoup mieux cette région que le reste de ce vaste pays, d'où l'on peut aisément déduire qu'elle était la sienne (p. XXIV). Certains des textes qu'il utilise appartiennent à une époque où la légende du roi Kaniṣka était déjà fixée ; cela prouve bien qu'il vécut assez longtemps après ce grand souverain et « qu'en conséquence, on ne peut pas le situer au Ier ou au IIe siècle de notre ère » (p. XXV). Enfin, notre auteur connaît très bien la littérature et les idées des sectes indiennes non bouddhistes, ce qui suffit à exclure l'hypothèse qu'il n'ait pas été indien mais chinois ou sérindien (p. XXV-XXVI).

Mais, si l'auteur du *Traité* est un « Sarvāstivādin de formation », il est aussi un « Mahāyāniste de conviction ». Pour le montrer, Mgr Lamotte commence par rappeler, en un résumé lumineux, les grands thèmes du Mahāyāna, ceux par lesquels il se distingue principalement du bouddhisme antérieur, dit Hīnayāna (pp. XXVI-XXXII), puis il prouve l'attachement de notre auteur au Mahāyāna par les éloges qu'il fait de celui-ci et les nombreuses citations de *Mahāyānasūtra* que contient le *Traité* (pp. XXXII-XXXVII). Ce dernier appartient plus précisément à l'école des Mādhyamika, dont Mgr Lamotte résume d'abord les thèses et l'histoire (pp. XXXVII-XXXIX).

Il cite alors un passage du *Si-yue-tche* de Tao-ngan (312-385) qui contient sans doute la plus ancienne mention connue de Nāgārjuna et

qui fait vivre celui-ci cinq cents ans après le Parinirvāṇa, non pas dans le Dekkhan mais dans le Kosala du Nord (capitale Śrāvastī) et dans le royaume de Bénarès. Mgr Lamotte reproduit ce passage sans le commenter et pourtant il demande réflexion car il contient des invraisemblances manifestes. Tout d'abord, il est question d'un grand *stūpa*, offert à Nāgārjuna par un nāgarāja de la grande mer et ce monument est situé « à cent *li* à l'est de la capitale du roi Prasenajit, au bord de la mer ». Or Śrāvastī se trouvait à plus de 800 km de la mer la plus proche et non pas à cent *li*, c'est-à-dire à quelque 60 km. Dans la deuxième partie du passage cité, la Nairañjanā, la rivière qui arrose Bodh-Gāyā, est donnée comme coulant dans le royaume de Bénarès, ce qui est tout aussi faux. Enfin, les faits rapportés sont purement fabuleux. Cela prouve qu'au milieu du IVe siècle, quand Che Tao-ngan recueillit ces récits, Nāgārjuna était déjà devenu un personnage légendaire et que les renseignements recueillis par le moine chinois, qui ne se rendit jamais lui-même en Inde, sont trop fantaisistes à tous égards pour nous aider à connaître la biographie de Nāgārjuna. Du reste, ces récits n'indiquent nullement que ce dernier soit né ou même ait vécu longuement dans le Kosala du Nord ou dans le royaume de Bénarès, mais laissent seulement à entendre qu'il y a séjourné.

Mgr Lamotte prouve ensuite que l'auteur du *Traité* connaissait bien certains des principaux ouvrages de Nāgārjuna et de ses premiers disciples, puisqu'il cite très souvent le *Madhyamakaśāstra*, dont il « s'inspira avant tout », et aussi, mais beaucoup plus rarement, le *Catuḥśātaka* d'Āryadeva et le *Prajñāpāramitāstotra* de Rāhulabhadra, disciple d'Āryadeva (pp. XXXIX-XL). « Il résulte de ces constatations que l'auteur est postérieur aux premiers Mādhyamika et ne peut être identifié au Nāgārjuna auteur du *Madhyamakaśāstra* », en déduit Mgr Lamotte qui, se fondant sur la date de la naissance de Nāgārjuna donnée par Kumārajīva lui-même, traducteur en chinois de notre *Traité*, soit 243 après le Christ, conclut fort justement que notre auteur « ne peut guère avoir exercé son activité avant les débuts du IVe siècle de notre ère » (p. XL).

De tout ce qui précède, Mgr Lamotte tire les éléments d'un portrait et d'une esquisse de la biographie de l'auteur du *Traité* (pp. XL-XLIII). Originaire du Nord-Ouest de l'Inde, il devint moine d'un couvent sarvāstivādin de cette région et il y acquit une excellente connaissance de la littérature et des doctrines de cette secte, si bien qu'il fut probablement chargé d'enseigner l'*Abhidharmapiṭaka* et ses diverses *Vibhāṣā*. Converti ensuite au Mahāyāna, « il entreprit de composer, sous forme d'un commentaire sur le *Mahāprajñāpāramitāsūtra*, un Traité exégétique qui serait la réplique mahāyāniste à l'Abhidharma des Sarvāstivādin » (p. XLI). « Mêlant ainsi l'ancien au nouveau il se révèle, selon l'heureuse expression de Hiuan-tsang, un Sthavira-Mahāyānika » (p. XLI). Dans son Traité, il expose longuement les théories abhidharmiques des Sarvāstivādin, qui relèvent de la vérité conventionnelle mais qui s'évanouissent, à la lumière de la vérité absolue, devant le « Vrai caractère des dharma », « axe autour duquel pivote toute la philosophie du *Traité* » (p. XLII). « Par son recours incessant au *bhūtalakṣaṇa* comme critère

de vérité, l'auteur du *Traité* se taille une place à part dans la Philosophie du Milieu » (p. XLIII). Cependant, cette œuvre passa inaperçue en Inde car elle n'est jamais citée dans les ouvrages bouddhiques indiens, même ceux des Mādhyamika contemporains ou postérieurs, et c'est grâce à Kumārajīva, qui la traduisit en chinois entre 402 et 406, qu'elle fut sauvée de l'oubli (p. XLIV).

La solution que Mgr Lamotte vient d'apporter si brillamment au problème de l'auteur de notre *Traité*, solution si convaincante qu'on peut la considérer comme définitive, rejoint celle qu'avait proposée M. Demiéville, avec moins de précision, dans *L'Inde classique :* « Cet ouvrage est attribué à Nāgārjuna, mais cette attribution ne nous est connue que par Kumārajīva ... ; tout porte à croire qu'elle repose sur une légende qui avait cours au Kaśmir au IVe siècle et qu'il s'agit en réalité d'une œuvre composée au Kaśmir ou dans le Nord-Ouest de l'Inde par un auteur ou, plus probablement, par une équipe d'auteurs anonymes, qui s'avèrent encore nourris de la tradition du Petit Véhicule (Sarvāstivādin) » (tome II, p. 443).

On peut, me semble-t-il, tirer une conséquence importante de le solution donnée par Mgr Lamotte. En effet, la grande familiarité de notre auteur, supposé être Nāgārjuna, avec la littérature et les doctrines des Sarvāstivādin comme avec le Nord-Ouest de l'Inde a servi d'argument capital pour étayer la thèse selon laquelle les origines du Mahāyāna doivent être recherchées chez les Sarvāstivādin et dans le Nord-Ouest de l'Inde, et non pas, comme d'autres le prétendent, chez les Mahāsāṅghika et dans l'Andhradeśa. Puisque, comme l'a si bien montré Mgr Lamotte, l'auteur du *Traité* n'est pas Nāgārjuna mais un disciple assez éloigné de celui-ci et même un Sarvāstivādin converti un peu sur le tard à un Mahāyāna déjà constitué depuis longtemps, plus précisément à l'école des Mādhyamika qui existait alors déjà depuis deux générations, on ne peut tirer de son ouvrage aucun argument valable quant à l'origine sectaire ou géographique de cette école et à plus forte raison quant à l'origine du Mahāyāna. La suppression de cet argument renforce d'autant la thèse opposée, celle de l'origine mahāsāṅghika et andhra du Grand Véhicule.

Mgr Lamotte réexamine ensuite la traduction chinoise du *Traité* (p. XLIV-LV). Kumārajīva traduisit à Tch'ang-ngan quatre ouvrages mādhyamika qu'il attribua à Nāgārjuna. Les préfaces et colophons de ces traductions contiennent quelques indications sur les circonstances dans lesquelles furent effectués ces travaux et aussi sur la biographie de Nāgārjuna telle qu'on la concevait à Tch'ang-ngan au début du Ve siècle ; ce sont ces indications qu'étudie ici Mgr Lamotte. Elles nous éclairent d'abord sur la façon dont fut faite la traduction du *Traité*, traduction incomplète, entrelardée de notes et de commentaires qui ont fini par être incorporés au texte mais qui sont dus à Kumārajīva et à ses collaborateurs. En ce qui concerne Nāgārjuna, supposé être l'auteur de l'ouvrage indien, tel qu'on le voyait alors à Tch'ang-ngan, Mgr Lamotte a glané aux mêmes endroits des renseignements intéressants. Kumārajīva datait le Parinirvāṇa de 637 avant le Christ et par conséquent la naissance de Nāgārjuna de 243 de notre ère, ce qui est

tout à fait vraisemblable mais la précision en est à bon droit suspecte car les datations comme celle sur laquelle elle s'appuie relèvent de vues théoriques sur les étapes successives de la Bonne Loi (p. LIII). Il semble douteux aussi à Mgr Lamotte que l'école de Tch'ang-ngan ait connu le *Suhṛllekha* de Nāgārjuna. Quant à la biographie de celui-ci attribuée à Kumārajīva et dont la traduction anglaise a été publiée par Walleser en 1923, elle fut composée beaucoup plus tard, même si elle a recueilli quelques renseignements fournis par Kumārajīva à ses disciples (p. LIV).

La fin de l'introduction traite du sujet et des sources du tome III (pp. LV-LX). Celui-ci décrit et explique les pratiques formant le Chemin du Nirvāṇa et les attributs du Buddha. Le Bodhisattva doit en effet connaître les premières afin de les enseigner aux êtres destinés à être convertis par le Véhicule des Auditeurs et de les critiquer pour aiguiller ceux-ci vers le Grand Véhicule. Quant aux attributs du Buddha, s'ils sont hors de la portée du Bodhisattva, celui-ci désire légitimement les connaître. C'est pourquoi il fallait parler des unes et des autres (p. LVI). Dans l'exposé qui en est fait, l'auteur distingue nettement les théories abhidharmiques de la critique mahāyāniste qui la suit point par point.

Dans ce tome III, les citations de *sūtra* du bouddhisme ancien sont particulièrement nombreuses, que leur titre soit mentionné ou non, et l'on voit défiler un très grand nombre de ces personnages humains ou divins dont ces œuvres antiques nous content les entrevues avec le Buddha. Mgr Lamotte a soigneusement relevé la liste de ces textes et de ces personnages en indiquant les pages de sa traduction où l'on peut les retrouver. Il a fait de même pour les *Mahāyānasūtra* et les Bodhisattva, soulignant le fait étrange que quatre seulement de ces derniers sont mentionnés dans le présent tome, en deux endroits seulement.

Les douze chapitres de ce tome III traitent successivement des trente-sept auxiliaires de l'Éveil (chap. XXXI), des trois concentrations et des quatre extases (chap. XXXII), des quatre immesurables et des quatre recueillements immatériels (chap. XXXIII), des libérations, dominations, totalisations et recueillements successifs (chap. XXXIV), des neuf notions des horreurs (chap. XXXV), des huit commémorations (chap. XXXVI), des dix notions (chap. XXXVII), des onze savoirs, des trois concentrations et des trois organes (chap. XXXVIII), des dix forces du Buddha selon l'Abhidharma (chap. XXXIX), des quatre assurances et des quatre savoirs non-empêchés (chap. XL), des dix-huit attributs exclusifs du Buddha (chap. XLI), enfin de la grande bienveillance et de la grande compassion des Buddha (chap. XLII). Chaque chapitre et sous-chapitre est précédé d'une longue note préliminaire fournissant une sorte d'histoire de la notion étudiée depuis les premiers textes canoniques jusqu'à ceux des deux écoles du Mahāyāna. Ces études sont des mines de référence car elles contiennent de nombreuses citations en sanskrit et en pāli, ainsi que leurs traductions françaises. Le corps même des chapitres comprend, comme les deux tomes précédents, d'abondantes notes d'explication et de commentaire, souvent fort longues mais toujours précises et riches, elles aussi, de références. La traduction du texte est présentée très clairement, divisée en sous-chapitres, sections, sous-sections, etc. numérotés et sous-titrés, qui

aident beaucoup le lecteur à se diriger dans la jungle touffue d'un tel ouvrage. Chaque chapitre, traduction, note liminaire et notes de bas de page, contient ainsi pratiquement tout ce que le bouddhisme ancien et mahāyāniste a produit en ce qui concerne la notion qui y est traitée, de sorte que l'ensemble de l'ouvrage constituera une sorte de somme de la pensée bouddhique indienne des deux Véhicules et un recueil à peu près complet des récits plus ou moins légendaires que renferme leur littérature. C'est dire combien cette traduction est précieuse pour tous ceux qui étudient le bouddhisme.

On doit vivement remercier Mgr Lamotte de nous avoir donné ce tome III du *Traité* que l'on attendait avec impatience.

André Bareau.

D. P. Singhal, *India and World Civilization*. Michigan, State University Press, 1969, 2 volumes. In-8°, vol. I : xix et 435 p., 8 planches h. t. ; vol. II : 384 pages, 8 pl. h. t.

Vaste tableau, richement documenté, des relations de l'Inde avec le reste du monde à travers les âges.

Le premier volume est divisé en neuf chapitres : Harappa to Athens ; Contact by Conquest (époque des Indo-Grecs) ; The Age of Synchretism ; Pax Arabica, the Channel-Bed of Culture, Naturalism and Science in Ancient India, Myths, Fables, Music and Games ; Romanies : Lords in the open Country ; Buddhism Proselytism in Central Asia ; The Dragon under the Bodhi Tree. Des notes abondantes, des cartes et un index sommaire terminent ce volume.

Le second comprend sept chapitres : The Eastern Horizon of Buddhism ; Red Indians or Asiomericans-Indian Foam on Pacific waves ; Suvarṇabhumi : Asianization of Indian Culture ; Impact of Islam on Indian Society ; European Discovery of India ; Western Response to Modern India et Indian Response to Modern Europe. Le second volume, comme le premier, contient des notes et un index mais aussi une bibliographie (qui ne reprend pas les titres de tous les ouvrages cités).

Certains chapitres portent des titres contestables. Celui de Age of Synchretism par exemple, où il s'agit plutôt de foisonnements de doctrines sur lesquelles nos informations deviennent plus abondantes que pour les périodes antérieures. La « Pax Arabica » correspond aux échanges scientifiques qui ont eu lieu à l'époque des conquêtes musulmanes, mais celles-ci n'ont pas été pacifiques. Le chapitre sur les peuples d'Amérique que M. S. veut appeler « Asiomericans » résume les rapprochements, nombreux mais le plus souvent superficiels de traits séparés de leur contexte culturel, qu'ont fait nombre d'auteurs, Heine-Geldern surtout. Quand même les similitudes, bien moins fréquentes que les différences (de celles-ci, il en est de fondamentales comme celle des calendriers) attesteraient vraiment des contacts entre l'Asie et l'Amérique, il ne s'ensuivrait nullement que les peuples d'Amérique aient eu une origine

asiatique. Les hypothèses anthropologiques, ethnobotaniques, archéologiques ou autres dans le domaine des rapports possibles entre l'Asie et l'Amérique relient entre eux, pour le moment, des faits de similitudes incertains et surtout d'autres hypothèses. Il serait certes impossible d'affirmer qu'il n'y a pas eu de passage d'éléments de culture asiatique en Amérique ou réciproquement, encore qu'on n'en trouve guère de relais dans les îles du Pacifique, mais il reste imprudent de fonder sur un système d'hypothèses la croyance en des peuples « Asiomericains ».

Les autres chapitres de l'ouvrage sont fondés sur des connaissances autrement positives et sont d'un grand intérêt. En pareille matière on peut discuter beaucoup de détails et apporter nombre de compléments, mais l'ouvrage constitue une histoire cohérente des relations culturelles et scientifiques de l'Inde avec ses voisins immédiats ou plus lointains de l'Ouest, du Nord et de l'Est. Il est à cet égard supérieur, en ce qui concerne l'Inde, à l'Histoire culturelle et scientifique de l'Humanité que publie l'UNESCO. Celle-ci, en effet, découpe deux fois fâcheusement l'ensemble de l'Humanité. Elle impose d'abord à toute l'histoire une « périodisation » qui vaut surtout pour l'Europe et divise l'Inde ou la Chine en tranches inadéquates. En outre, elle rompt toute continuité d'exposé des mouvements philosophiques, artistiques et scientifiques de chaque civilisation, en formant de nouvelles tranches selon les activités culturelles diverses et en énumérant dans chacune de ces tranches les auteurs et les résultats de chaque peuple.

Jean FILLIOZAT.

D. DEVAHUTI, *Harsha. A political study.* Oxford, Clarendon Press, 1970. In-8°, xx et 295 pages, 12 planches hors-texte.

Le règne de Harṣa (606-647) est un des mieux documentés de l'histoire de l'Inde du Nord, grâce aux témoignages chinois contemporains qui complètent les données des inscriptions, des monnaies et celles de la biographie poétique du roi, le *Harṣacarita* de Bāṇa. Mme D. a réuni et critiqué toutes les sources connues, y compris les œuvres littéraires attribuées à Harṣa lui-même. Elle a, en outre, pour dresser un tableau des conceptions politiques qui ont été en vogue au temps de Harṣa, retracé un historique de ces conceptions depuis les débuts de la tradition jusqu'après son époque. Les données relatives aux événements sont discutées en détail, mais l'accent est mis surtout sur la politique, l'administration et les relations diplomatiques avec la Chine (que Mme D. appelle « Indo-Chinese missions »). Les sources chinoises, dont certaines traduites pour la première fois, ont été étudiées avec le concours de M. D. C. Lau. L'activité littéraire et la religion de Harṣa ne sont considérées qu'accessoirement, à la différence de ce qui avait été fait dans la première monographie sur Harṣa (M. L. Ettinghausen, *Harṣa Vardhana empereur et poète*, Paris-Londres-Louvain, 1906). Mais la nouvelle monographie, complétée par des appendices sur l'ère de Harṣa, sur ses monnaies et sur celles des Maukhari, ainsi que par des tables généalo-

giques, des bibliographies et un copieux index, fera dorénavant autorité sur la question.

Quelques remarques de détail. — Le pays de Kamboja doit répondre non au Pamir et à l'Oxus, mais à la région de Kandahar où a été trouvée l'inscription bilingue d'Asoka en grec et en araméen, apparemment destinée aux « Yonakamboja » (cf. Benveniste, J. A., 1958, p. 45). — Pulakeśin a dominé le Mahārāṣṭra mais n'est pas un roi marathe : le centre de son royaume était au Karṇātaka (Bādāmī, Aihoḷe). — La lettre ḷ (p. XVI) n'est pas spéciale au tamoul, elle est courante en sanskrit dans le Sud, existe en védique, en pāli et dans les langues dravidiennes autres que le tamoul.

Jean FILLIOZAT.

O. W. WOLTERS, *The fall of Śrīvijaya in Malay History*. London, Asia Major Library, 1970. In-8°, XII et 274 pages.

M. W. a déjà, entre autres importantes contributions aux études concernant la Malaisie et l'Indonésie, publié *Early Indonesian commerce. A study of the origins of Śrīvijaya*, Ithaca, New York, 1967. Il revient aujourd'hui au problème de Śrīvijaya, cette fois à l'époque de sa chute apparente au XIVe siècle.

Le travail est excellemment documenté et utilise toutes les sources d'information avec le soin d'en examiner les données non seulement pour y recueillir des témoignages sur des faits, mais encore pour chercher à se rendre compte pour chaque source de ce que représentait chaque assertion du point de vue de son auteur. Ce souci permet d'aller particulièrement loin dans la critique de validité des témoignages.

Ceux-ci sont principalement ceux des textes chinois des époques successives et les données du *Sĕjarah Mĕlayu*, les « Annales de Malayu » (début du XVIIe siècle). Selon M. W., le compilateur de ces *Annales* avait en vue de fournir aux princes de Malacca, fondée à la fin du XIVe siècle, une généalogie justifiant leur prétention à l'héritage de l'hégémonie du monde malais qu'avait eu l'empire de Śrīvijaya-Palembang. Mais, comme Palembang avait déjà été supplanté dans la période de 1079-82 par Jambi que les chinois appelaient alors de l'ancien nom de Śrīvijaya, l'auteur des *Annales*, pour éviter de reconnaître l'éclipse de Palembang auquel il voulait rattacher les princes de Malacca aurait, dans son exposé, substitué à la période de cette éclipse, une période de Temasek (Singapour) dans laquelle serait né Śri Tri Buana (Śrī Tribhuvana) descendant à la fois de la famille Coḷa, conquérante au début du XIe siècle, et de celle d'Alexandre le Grand. Tribhuvana, ancêtre du fondateur de Malacca, aurait régné à Palembang pendant un temps très court et quitté Palembang, selon les Annales, pour « inspecter la mer ». En réalité, pense M. W., il aurait évacué Palembang contraint et forcé, mais le généalogiste ne voulait pas le reconnaître (pp. 77-93).

Le parti pris de ce généalogiste est évident, ne serait-ce que par sa référence à Alexandre le Grand (il s'agit en fait d'« Alexandre le Bicornu », Iskandar Dzu'l-karnain, dont la légende dérive en fin de compte du roman grec du Pseudo-Callisthène). Cependant son exposé paraît bien contenir des données historiques, comme le montre M. W., notamment en soulignant la concordance qui existe entre l'époque du déclin réel de Palembang et celle de la soi-disant inspection de la mer par Tribhuvana. D'autre part, il nous paraît possible que (contrairement à ce que paraît penser p. 83 M. W.), les Tamils aient été introduits dans l'histoire de Singapour telle que la relatent les *Annales* autrement que par souvenir de l'invasion du début du XIe siècle. Indépendamment de l'expédition de Rājendra Coḷa en 1025, les Tamils ont été parmi les plus nombreux et les plus actifs des Indiens qui aient fréquenté dans l'Archipel malais, l'Indochine et même la Chine, au long des siècles. On risque d'avoir tort, avec la plupart des auteurs (p. 84), de retrouver nécessairement *Coḷa* dans le nom transcrit *Shulan*, car d'autres restitutions sont possibles : *CūlaN* (équivalent tamil du sanskrit *Śūlin*, « porteur de pique », ordinairement Śiva-Bhairava) voire *cūḷaN/cūḷaN* (« qui a un diadème »). Le nom transcrit *Chulan* du fils de « Raja Shulan » peut admettre les mêmes restitutions. Mais la mère de ce « Chulan », dont le nom est donné sous la forme « *Chendani Wasis* » doit être une *Cēntanivāci* « Celle en qui habite CēntaN (= Skanda) », — *t* en cette position se prononçant *d*.

Quoiqu'il en soit, les trouvailles publiées en chinois en 1957 par M. Wou Wen-lang d'éléments importants de monuments indiens à Tsin-kiang, près de Canton, le Çaiton de Marco Polo, atteste que l'importante colonie indienne signalée là par Marco Polo était, en majeure partie au moins, composée de Tamils. En effet, les vestiges archéologiques relèvent des styles de l'Inde tamile et les inscriptions trouvées sont en tamil. Ces pièces archéologiques ont été découvertes dans un rempart dans la construction duquel elles avaient été engagées, rempart construit au XVe siècle. Les temples d'où elles proviennent remontent manifestement à l'époque du passage de Marco Polo (1291). Ces faits, que n'a pas signalés M. W., prouvent non seulement l'importance des colonies tamoules indépendamment de l'invasion Coḷa de 1025, mais encore la grande activité du commerce de l'Inde dans les mers de Malaisie et de Chine concuremment avec celle du commerce du monde malais. La confrontation des données chinoises relatives aux ambassades et aux tributs reçus par la Chine avec les assertions des *Annales* a été très soigneusement et fructueusement menée par M. W. qui, comme nous l'avons vu, s'est livré en outre à une critique serrée des intentions probables du généalogiste auteur de ces *Annales*.

Son effort paraît quelquefois excessif. C'est ainsi qu'il a consacré les pages 95 à 105 et de nombreuses notes à l'examen du nom de Glang Guï, donné (avec plusieurs variantes) par les *Annales* à une ville attaquée par les Tamils, et, pourtant, la forme même et la signification de ce nom restent incertaines. Les *Annales* l'expliquent comme signifiant « treasure chest of jewels » et comme étant une expression thai. Mais M. W. interprète, avec grande vraisemblance d'ailleurs, ce toponyme comme signifiant en malais « paire d'anneaux de cheville ». Il cite de

nombreuses références d'après lesquelles les pieds et les anneaux de cheville des rois sont objets de vénération et pense que l'auteur a choisi ce nom pour évoquer la grandeur du roi possesseur du lieu ainsi désigné. Mais l'adoration des pieds, des sandales, des anneaux de cheville est un simple cliché dans les littératures indiennes et influencées par l'Inde et, si l'auteur des *Annales* avait dans l'esprit l'intention que lui suppose M. W. pourquoi a-t-il donné une autre interprétation ? La question a d'ailleurs peu d'importance eu égard au travail essentiel de reconstitution historique de M. W.

Dans un chapitre intitulé *The genealogist and the Bodhisattva* M. W., après avoir consacré au fondateur de Malacca le chapitre précédent, soutient que ce fondateur, Tribhuvana, s'est, selon le généalogiste, identifié à Avalokiteśvara. Mais « Sri Tribuana » (Śrī Tribhuvana) d'après Pires, aurait changé son nom en celui de « Mjçura » dans lequel on reconnaît Maheśvara ou Parameśvara. Tribhuvana n'est pas un nom complet. Il faut sans doute rétablir le nom dans son intégralité finale en Śrītribhuvanaparameśvara, le « Fortuné Seigneur suprême des Trois Mondes ». C'est là une désignation de Śiva et non d'Avalokiteśvara et il n'est pas nécessaire de supposer une assimilation du roi à Avalokiteśvara, bien que ce dernier ait été en grande vogue dans toutes les régions du Sud-Est asiatique et soit à certains égards un substitut de Śiva. De même Wan Sendari, fiancée de « Sri Tri Buana », n'est probablement pas Tārā sous le nom de Sundarī comme le pense M. W. (p. 132), mais Vanasundarī, la « Belle de la Forêt », nom qui évoque immédiatement Vanadevī ou Vanaśaṅkarī, forme de Durgā, non de Tārā.

M. W. paraît accepter parfois les théories récentes du Dr Paranavitana (*Ceylon and Malaysia*, Colombo, 1966) fondées sur sa restitution de textes historiques qu'il soutient pouvoir déchiffrer en plusieurs versions entre les lignes d'inscriptions bien connues où ils n'ont pas été signalés. Comme le Dr P. a publié seulement cette restitution, on ne peut tenir compte pour le moment des faits étranges qu'elle évoque. Cette restitution et ces faits sont discutés et contestés dans R. A. L. H. Gunawardana, *Ceylon and Malaysia: a study of Professor S. Paranavitana's Research on the Relations Between the two Regions*. University of Ceylon Review, XXV, 1-2, 1967 (mémoire lu à l'Université de Ceylan en mars 69).

Quoiqu'il en soit, ces théories tiennent peu de place dans l'œuvre de M. W. érudite et remarquable.

Jean FILLIOZAT.

Damodar P. SINGHAL, *Nationalism in India and other Historical essays*. Delhi, Munshiram Manoharlal, 1967. In-8°, VII et 324 pages.

L'auteur, qui enseigne l'histoire à l'Université de Queensland (Australia), a publié de nombreux articles ou conférences dans des revues de l'Inde ou d'Australie sur le nationalisme dans l'Inde, l'évolution politique et sociale, les relations internationales de l'Inde dans le présent et dans le passé, en y comprenant les échanges scientifiques et culturels

anciens avec l'Europe, sur les attitudes des historiens à l'égard de l'Inde et du Sud-Est asiatique ainsi que sur le Sud-Est asiatique lui-même et ses relations avec l'Inde.

Ces travaux sont très utilement réunis dans ce livre qui est pourvu d'un index. Ils sont volontairement historiques et critiques et combattent la partialité, calculée ou inconsciente, qui a souvent joué chez les historiens étrangers de l'Inde et contre elle et qui a provoqué chez ceux de l'Inde même une réaction chauvine tout aussi injustifiable au regard de l'histoire authentique. M. S. a raison, par exemple, dans son analyse critique de T. G. P. Spear, *India, A Modern History* (1961), de souligner la tendance de l'auteur à faire apparaître électivement le mal dans la société indienne et le bien dans l'administration britannique. S'il avait traité dans son ensemble de l'histoire des travaux historiques sur l'Inde, il aurait eu à insister encore davantage sur cette tendance dans toute la tradition des historiens et pas seulement dans celle des historiens britanniques. Mais le Prof. Basham l'a fait dans C. H. Philips, *Historian of India, Pakistan and Ceylon*, London, 1961. M. S. a reproduit (p. 261) le jugement du Prof. Basham d'après lequel Vincent Smith « despite his thirty years service in the I.C.S. never really came to terms with the land or its people ». Si l'étude avait porté sur V. Smith et non pas seulement sur son émule et continuateur, il eût fallu en outre constater que V. Smith, en dehors de ses tendances, a aussi été mal informé sur l'ensemble de la civilisation indienne ancienne, car il a privilégié l'Inde des Gupta qui n'est qu'une partie de l'Inde du Nord et ignoré le Sud où, bien après les Gupta, la culture indienne a splendidement fleuri comme le montrent l'épigraphie, l'archéologie et la production intellectuelle, littéraire, philosophique et scientifique.

Dans tous les cas, les contributions de M. S. à la critique de l'histoire moderne et contemporaine sont les bienvenues.

Jean FILLIOZAT.

Bali, Further Studies in Life, Thought and Ritual. The Hague, W. Van Hoeve, 1969. In-8°, xvi et 272 pages.

Ouvrage collectif, faisant suite à un autre similaire et de même titre publié en 1960. Les articles qui le constituent sont des rééditions en anglais de travaux publiés en néerlandais de 1886-87 à 1948. Le premier, par F. A. Liefrinck, étudie la culture du riz dans le Nord de Bali. Le second et le troisième, par R. Goris, le temple de Bĕsakih. Le quatrième, par Goris également, la fête décennale dans le village de Sĕlat. Vient ensuite l'étude du temple de Mĕduwe Karang, puis le culte de Balang Tamak par C. J. Grader. Enfin la « non conformité » dans les villages de Bali du Nord par I. Wayam Bhadra et la « non conformité » dans la famille balinaise par J. L. Swellengrebel. Les notes des divers articles sont réunies à la suite, avant une bibliographie et un index. L'introduction contient une courte biographie des auteurs et les dernières pages du livre donnent des indications bibliographiques sur les 7 volumes précédant celui-ci dans la série *Selected Studies on Indonesia*.

Jean FILLIOZAT.

E. Vo Duc Hanh, *La place du catholicisme dans les relations entre la France et le Viet-Nam de 1851 à 1870.* Leiden, E. J. Brill, 1969. 3 tomes en 2 volumes, tome I : xii et 410 pages, tome II-III : xii et 364 pages et VII et 118 pages.

Exposé détaillé non seulement des faits survenus mais encore et surtout des « inspirations » souvent contradictoires qui ont poussé de part et d'autre, en France et au Viet-Nam, les acteurs de l'histoire. Le tome I traite en effet des « Inspirations » (courants d'opinion, voix des hommes d'Église, des hommes politiques), de « la Pratique » (rôle dans les événements des représentants politiques et religieux et des catholiques vietnamiens) et des « Conséquences » (persécutions). Cette première partie est terminée par une conclusion soulignant que la place occupée par le catholicisme dans les relations de l'Occident avec l'Asie au xix^e^ siècle lui a légué un lourd patrimoine, parce que beaucoup de ses représentants ont œuvré en faveur de l'intervention étrangère dans le pays et sont apparus moins comme les apôtres d'une religion universelle que comme les agents d'une religion étrangère. L'auteur rappelle en terminant une parole d'un prêtre chinois relative à l'action ancienne du christianisme : « Nous avons pardonné, nous n'oublions pas. »

A la suite de cette conclusion viennent un très utile lexique de termes vietnamiens, des tableaux de la formation et de la composition des vicariats apostoliques et de la succession des gouverneurs, ainsi qu'une bibliographie. Trois cartes sont incluses dans les premières pages du premier volume.

Le deuxième volume contient un tome II consacré aux « Documents » et un tome III intitulé *La Commission de Cochinchine, 1857*, dans lequel est publié le rapport inédit de cette commission qui préconise l'expédition Cochinchinoise. Les documents, très soigneusement publiés, sont des notes, lettres, mémoires et textes de projets de traités, des traités, des édits vietnamiens de persécution. Une partie des documents, ceux qui sont en chinois, sont publiés en facsimilés.

Il s'agit donc d'un très important ouvrage de travail. Le fait qu'il insiste sur le rôle de certains missionnaires dans la colonisation, de Mgr Pellerin en particulier, ne doit pas faire généraliser l'opinion que toute la chrétienté missionnaire appelait de ses vœux les conquêtes européennes. A cet égard sont significatives, par exemples, les déclarations et les références de L. Joly, *Le christianisme et l'Extrême-Orient* (Paris, 2e édition, 1907 ; cf. surtout t. I, pages 259-279) bien qu'il soit partial ou mal informé à quelques égards.

Jean Filliozat.

INDONÉSIE

Vincent Monteil, *Indonésie*, coll. « Hommes et civilisations », Paris, Horizons de France, 1970 ; 287 p., 280 illustr. dont 35 planches en couleur, 8 cartes.

M. Vincent Monteil qui vient de séjourner à Djakarta pendant deux ans, en qualité de Conseiller culturel, et qui en a profité pour

apprendre l'indonésien et pour visiter plusieurs îles de l'Archipel, nous donne aujourd'hui une belle synthèse sur « l'Indonésie », écrite d'une plume alerte et assortie d'une illustration chatoyante. L'ouvrage est paru aux éditions « Horizons de France », dans une collection où l'auteur avait déjà fait paraître, il y a quelques années, une intéressante présentation du « Monde musulman », où l'« Islam malais » avait déjà sa place.

Quoique plus important par le volume et par la richesse de l'imagerie, ce livre rappelle les séduisantes présentations du Maroc et de l'Iran rédigées par M. Monteil dans la collection « Petite planète ». Il s'agit d'une introduction à la connaissance du pays, soigneusement documentée mais de lecture aisée et destinée à un vaste public. Depuis *Les Indes néerlandaises* d'Antoine Cabaton (1910), nous ne disposions de rien de tel en langue française et il est évident que l'ouvrage rendra service à plus d'un voyageur en partance pour Java.

Le plan du livre lui-même veut être un reflet de la mentalité javanaise; l'auteur a choisi de couler sa matière en *neuf* chapitres (l'on sait l'importance du chiffre *neuf* sous ces climats) et le cinquième (qui est aussi le chapitre médian) s'appelle précisément « Le clou du monde » qui est une allusion transparente à la notion de *paku alam* et à l'« ethnocentrisme » javanais. Les quatre premiers chapitres évoquent les diverses strates de la culture indonésienne avant l'arrivée des Européens, et les quatre derniers l'histoire de l'Archipel depuis la venue des Portugais jusqu'à la période contemporaine. Subtile construction, qui culmine en un centre et qui pourtant reste fidèle à notre conception occidentale du devenir historique ; équilibre ésotérique qui échappera probablement à plus d'un lecteur.

Les sources du livre sont triples ; pendant ces deux années passées à Java, l'auteur a beaucoup vu et entendu ; il a noté soigneusement au fur et à mesure tous les faits qui lui ont paru intéressants et ces « carnets » constituent la première source, la plus précieuse sans doute, car ils ont fait du livre un témoignage ; parallèlement l'auteur a beaucoup lu, et le lecteur trouvera allusion et référence à toute une bibliographie d'accès souvent difficile qui lui permettra s'il le désire de poursuivre son enquête. Troisième source enfin : les sources figuratives ; et là probablement l'éditeur, ou son maquettiste, est intervenu pour imposer un nombre selon nous disproportionné de photos évoquant les danses et les cérémonies de Bali ; le lecteur y retrouvera, non sans plaisir sans doute, l'image qu'il se fait d'une Indonésie paradisiaque ; c'est là une « concession » qui aurait pu être évitée. Signalons en revanche, au chapitre IV, plusieurs clichés de documents archéologiques et de textes épigraphiques qui sont dûs à l'auteur lui-même et « collent » bien mieux avec son texte.

Certaines légendes ont été rédigées un peu vite. La tête de *kāla* ne représente pas Śiva (p. 62) et l'on voit aisément, p. 102, qu'il s'agit d'un canon de la dernière guerre, plutôt que d'un vieux « canon portugais » du XVIe s. Et pourquoi inscrire sous l'image d'une vieille femme balinaise, « qu'elle est accusée de sorcellerie » ?

L'ouvrage se termine par un « atlas » qui comporte quelques cartes intéressantes ; on remarquera que reprenant les théories du Prof.

Slamet Muljono, M. Monteil signale sur la carte de l'islamisation, une possible influence de l'Islam chinois (hanéfite). A la page 280 (haut), où figure une carte ethno-linguistique de Java, on regrettera que la légende fasse mention de « maisons sur pilotis » en pays Sunda, car même si la maison soundanaise est généralement surélevée, on n'y rencontre jamais les hauts « pilotis » de 2 m, qui sont communs à Sumatra, Kalimantan, Célèbes, et d'une façon générale en Asie du Sud-Est (si ce n'est précisément à Java et à Bali !)

L'ouvrage plaira au public français mais aussi au public indonésien. Ce n'est pas là un de ses moindres mérites.

Denys LOMBARD.

P. HUMBERTCLAUDE, *Un Japonais martyr à Java en 1579, à propos d'une lettre inconnue des missions*, Paris, Imprimerie de l'Union, 1968, 44 p. dont 4 de reproduction fac-similé (tirage limité à 170 exemplaires).

Ce que nous savons des premiers contacts entre le Japon et l'Archipel insulindien se réduit à assez peu de choses et la brève notice historique qui ouvre l'article « Japanners in den Maleischen Archipel » (*Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië*, supplément, décembre 1923, p. 170 et suiv.) ne donne d'indications que pour le XVII^e^ s. : mention de vaisseaux nippons dans les eaux malaises en 1601 et en 1613 ; présence de mercenaires japonais lors de la conquête des îles Banda par les Hollandais en 1619, ainsi que lors du fameux « massacre des Anglais » à Ambon en 1623 ; texte d'une stèle retrouvée à Batavia et gardant le souvenir d'un certain Michiel T'sobe, chrétien japonais, né à « Nangasacki » le 15 août 1605 et mort le 19 avril 1663 (photo de la stèle in De Haan, *Oud Batavia*, Batavia, 1919, Platenalbum, planche E 15).

Il faut donc savoir gré à M. Humbertclaude d'avoir publié (avec un tirage limité il est vrai) un opuscule rarissime de 3 pages et demie, imprimé en italien à Venise en 1580, sous le titre de : « Successi delle cose delle Indie... per i quali s'intende il gran martirio di vn giovane Giapone se fatto Christiano », et également connu par trois versions manuscrites, italienne, latine et portugaise, conservées aux archives jésuites de Rome. Connue en Occident par une lettre rédigée en novembre 1579 à Malaka par le missionnaire Bernardino de Ferraris, l'histoire est celle d'un certain Antonio, esclave japonais converti au christianisme, engagé au service d'un marchand portugais et martyrisé le jour de son Saint patron (13 juin 1579) lors d'une escale dans « le port de Sunda », par le roitelet du lieu qui tentait vainement de l'attirer à l'Islam.

Il ne s'agit là que d'une simple anecdote, mais qui nous permet de jeter quelque lueur : 1° sur les rapports existant alors entre esclaves japonais et maîtres portugais (ces derniers n'ayant pas ici un très beau rôle et laissant exécuter leur coreligionnaire « pour être peu nombreux et avoir leurs marchandises au rivage » *per esser pochi e le lor mercantie in terra*) ; 2° sur la présence de Japonais convertis à l'Islam à Java (nous apprenons incidemment qu'un autre Japonais « païen », s'était laissé circoncire et avait épousé une femme du lieu) ; 3° sur la commu-

nauté chrétienne de Hirado (au moment d'aller au supplice, le malheureux Antonio se recommande *alla Madonna di Firádo*).

Dans sa note introductive (p. 20-24), M. Humbertclaude essaie d'expliquer les raisons pour lesquelles Rome ne donna pas à cette histoire, apparemment fort édifiante, toute la célébrité que le P. Bernardino était en droit d'espérer ; en effet la version imprimée semble n'avoir jamais été distribuée, ce qui explique son extrême rareté (un seul exemplaire connu, dans une collection privée de Paris). Ces raisons seraient les suivantes : 1° le souci de taire en Europe le commerce des esclaves japonais auquel se livraient les Portugais ; 2° l'attitude assez peu recommandable des Portugais qui n'interviennent que pour abréger le supplice du condamné *(per compasione fecero instanza a i Mori che non gli dessero tanta crudel morte)* ; 3° le fait qu'avant de quitter ses maîtres le Japonais leur avait demandé un poignard « pour se défendre pour le cas où ils (les Maures) lui voudraient faire quelque violence », ce qui n'était pas précisément conforme à l'idée que l'on se faisait de l'acceptation volontaire du martyre.

Un dernier intérêt de ce texte, sur lequel l'éditeur n'insiste peut-être pas assez, est la mention du « port de Sunda » ; il ne peut s'agir que du port de Kelapa décrit dès 1520 par Tomè Pires comme « le plus important de tout le pays de Sunda » (*Suma Oriental*, éd. Cortesão, Hakluyt Society, 1944, t. I, p. 415), c'est-à-dire l'ancêtre de l'actuelle ville de Djakarta. Une preuve de plus que ce havre était le centre d'un commerce international, bien avant que les Hollandais n'y « fondent » Batavia.

Denys Lombard.

LAOS

จ้าว เพ็ชรราช บุรุษ เหล็ก · แห่ง ราชอาณาจักรลาว โดย ๓๓๔๙ Cāv² Bejrāj burus hlek heṅ¹ rājaānācakrlāv toy 3349. 408 pages, 20 cm, Bangkok, EB. 2499 (1956), impr. รวมมิตรไทย (rvmmitrdaïy).

Littéralement le titre de cet ouvrage signifie : « Prince Pethsarath, l'homme de fer du royaume Lao ». Mais il vaut mieux le traduire par « Prince Pethsarath, la personnalité de premier plan du royaume Lao »[1]. Ce livre est écrit en thailandais. L'auteur, qui se cache sous le nombre 33.49, est sans aucun doute Pethsarath lui-même. Notre affirmation est basée sur deux critères. En premier lieu, Pethsarath connaissait parfaitement le thai[2]. En second lieu, exilé en Thailande pendant onze ans, il avait pu trouver des amis pour faciliter l'édition et la diffusion de son écrit.

Avant d'analyser ce livre, présentons brièvement cette « personnalité de premier plan ». Vice-roi (Uparāj) et premier ministre lao avant mars 1945, le prince Pethsarath était la personnalité la plus connue

(1) Comme l'avait fait M. P.-B. Lafont in *B.E.F.E.O.*, 1969, p. 275.

(2) Son livre sur l'astronomie Lao avait été écrit lui aussi en thailandais. En outre, dans sa biographie il affirme avoir étudié cette langue (p. 15).

et vraisemblablement la plus respectée du pays. Sa renommée était telle qu'il devint un mythe. En effet, même avant sa mort, certaines croyances populaires le plaçaient déjà parmi les génies tutélaires les plus forts et, une photographie de lui aurait suffi à faire reculer les « phi » (mauvais génies) ou les bêtes méchantes[1]. Il avait toujours été l'homme qui, sinon s'opposait du moins osait critiquer l'administration coloniale. Le coup de force japonais de mars 1945 allait lui donner l'occasion de rejeter cette domination, de proclamer l'unification des territoires Lao et de prendre la tête du mouvement d'indépendance nationale (LAO ISSARA). Il échoua dans son entreprise et dut aller s'établir en Thailande jusqu'en 1956. Néanmoins, bien qu'écarté du pouvoir, il demeura jusqu'à sa mort en 1959 le seul personnage dont l'influence et la renommée amenèrent les différentes factions politiques à se réunir autour d'une table de conférence.

* * *

L'ouvrage du prince Pethsarath comprend dix chapitres précédés d'une introduction qui est consacrée à un bref historique sur la race et la civilisation thai. En outre, incidemment, l'auteur fait allusion à la révolte de l'Afrique du Nord qui, pour lui, n'était autre qu'un « effet boomerang » de la politique coloniale en Indochine[2].

* * *

Au chapitre I, nous trouvons la biographie de Pethsarath et une généalogie de la famille du roi Sisavangvong, décédé en 1960. Pethsarath était né à Luangprabang le 2e mois de l'E.B. 2432 (1889). Fils du vice-roi Bounkhong et de la princesse Thongsy, il était l'aîné du prince Souvannaphouma, actuel premier ministre du Gouvernement royal, et du prince Souphanouvong[3], actuel Président du Front Patriotique Lao (Neo Lao Haksat)[4]. Cousin germain du roi, il pouvait, dans certaines circonstances et suivant les règles de succession, devenir lui-même chef du royaume.

Contrairement à ses autres frères, il avait peu fréquenté les écoles. A peine avait-il suivi des cours à l'École Coloniale et au Lycée Montaigne de Paris[5]. Ce fut là, peut-être, un handicap dans sa carrière politique. Cependant, peu de dirigeants Lao pouvaient prétendre connaître aussi bien que lui le pays et la population Lao. Pethsarath avait en effet énormément voyagé à l'intérieur des frontières et là était sa principale source de popularité. Sur le plan politique, cette popularité éclipsait et la personnalité et la puissance du vrai monarque. Ainsi, à l'exception des Lao des environs de Luang Prabang, résidence royale, c'était Pethsarath qui faisait figure de roi. Cet état de fait allait favoriser des

(1) La population croyait qu'il était capable de se métamorphoser, s'évanouir, etc.

(2) Page 7 : « celle-ci employa les Tunisiens, Marocains, Algériens, Sénégalais, etc., pour combattre les patriotes indo-chinois... Une fois rentrés chez eux, ces soldats se révoltent contre leurs maîtres... »

(3) Ce dernier n'avait pas la même mère.

(4) Improprement mais communément appelé « Pathet Lao ».

(5) Au cours de ses vacances à Londres il fut initié à l'astronomie par son hôte, professeur dans cette discipline.

polémiques et des doutes dans certains milieux politiques où l'on propageait l'idée de rivalité entre Pethsarath et la famille royale — et surtout entre Pethsarath et le Prince Héritier d'alors. Sans vouloir trancher, nous remarquons que si l'on étudie la généalogie de ces deux principales familles Lao, on note, d'une part, que l'origine de nombreux conflits politiques se trouvait dans des rivalités de personnes et de familles. D'autre part, qu'il y eut déplacement des pouvoirs politiques, puisqu'avant 1954 les tenants du pouvoir — après les autorités françaises bien entendu — étaient principalement les princes de LuangPrabang ainsi que deux familles de Vientiane (Sananikone et Souvannavong) et que depuis l'intervention américaine — à l'exclusion de la zone gouvernée par le Front Patriotique Lao, bien entendu — ce sont les familles ou clans de Vientiane et du Sud Laos qui se partagent pratiquement les premiers rôles et les profits.

*
* *

Le chapitre II s'intitule « Coup de force japonais sur le Laos ». Ici l'auteur rejoint la plupart des témoins en ce qui concerne l'arrivée imprévue et prompte des Japonais. Lorsque survint ce « coup de force », quelles furent les attitudes et réactions des autorités tant françaises que lao ? Le Prince Pethsarath nous raconte qu'il existait deux courants politiques au Laos à ce moment là : l'un favorable au Général de Gaulle et l'autre, majoritaire, favorable au Maréchal Pétain. La première tendance essaya de ravir le pouvoir et de désarmer la seconde puis de résister au nouveau venu. Mais la plupart du temps, les Français furent capturés par les Japonais. Ceux qui échappèrent allèrent continuer à combattre avec le soutien de certaines personnalités Lao. Parmi celles-ci, citons l'un des frères de Pethsarath, Chindavong, ou encore le Prince Boun Oum.

Opposons maintenant les attitudes des deux principaux personnages de Vientiane en 1945 : le résident supérieur de France au Laos et le prince Pethsarath. Celui-ci raconte : « le résident supérieur ordonna à son valet de préparer son uniforme en vue de recevoir le vainqueur puis l'invita (lui, Pethsarath) à rester à Vientiane » (p. 76). Pour le vice-roi, c'était là une attitude qui traduisait la faiblesse de l'État protecteur et qui allait dicter sa conduite ultérieure vis à vis de ce dernier. Pethsarath n'écouta pas et partit pour LuangPrabang car dans une telle circonstance il ne pouvait délaisser le roi (p. 75)[1]. Au début il se contenta de déclarer à ses concitoyens que si « les Français et les Japonais se battent, les Lao n'ont rien à y voir et doivent continuer à travailler normalement et attendre des ordres ultérieurs » (p. 77). Après cet attentisme temporaire et, pressenti par les japonais, il s'associe au prince héritier — l'actuel roi Savang Vatthana — pour proclamer le 8 avril 1945 l'indépendance de LuangPrabang. C'était apparemment le premier acte officiel Lao sinon poussé du moins inspiré par Pethsarath pour se détacher de la France. Indépendance et réunification du Laos telles furent les deux idées essentielles de Pethsarath. Pour y arriver il semble qu'il ait misé, avec prudence, sur les Japonais. Or il fut vite désillusionné car ces derniers se comportèrent, sauf à LuangPrabang[2], comme une

(1) Il justifie ici encore son loyalisme à l'égard du Souverain.
(2) Où la liberté était laissée aux autorités Lao (p. 85).

administration coloniale. Il lui fallait donc agir différemment et c'est pour cela qu'il devint le pôle d'attraction des partisans de l'indépendance. Le mouvement d'Indépendance Nationale était né, le gouvernement provisoire d'indépendance (ISSARA) instauré.

*
* *

Chapitre III : Déchéance de Pethsarath de ses fonctions de vice-roi et son départ en Thaïlande.

Sous le contrôle des Japonais, la prudence était de rigueur et les rapports entre Pethsarath et son souverain restaient apparemment normaux. Mais avec la capitulation du Japon en août 1945, Pethsarath se trouva face à l'hostilité du monarque et au retour en force des Français[1]. La situation était extrêmement grave car le problème de l'indépendance et de la réunification du territoire Lao était remis en cause. Pethsarath entra alors ouvertement en dissidence contre le roi en proclamant le 15 septembre 1945 l'unification du pays, la création d'une Assemblée Nationale et d'un gouvernement provisoire de coalition pour l'indépendance. Des Français il exigea un nouvel accord s'ils voulaient revenir au Laos car pour lui il y avait « caducité du Traité de Paris de 1889 du fait de l'incapacité des autorités françaises à défendre le Laos contre l'invasion des Japonais » (p. 119). Mais devant Pethsarath se dressèrent le roi et les Français qui intensifièrent les combats et reprirent peu à peu le pays. Le 10 octobre 1945 le roi démit Pethsarath de ses fonctions de vice-roi et de premier ministre, pour « actes contraires à la volonté du peuple et pour non-consultation du roi » (p. 125-126).

Pethsarath déclara alors qu'il se soumettait à la décision du souverain mais que, respectant la volonté du peuple Lao, il prenait la voie de la lutte armée. Le 12 octobre 1945 il patronna le Gouvernement provisoire d'Indépendance (Issara) qui se présenta à la nation, fit adopter une constitution, l'hymne et les couleurs nationales[2]. Entretemps à Luang-Prabang, le roi fut forcé d'abdiquer et placé en résidence surveillée dans son palais.

La précipitation de ces événements constitua une étape importante de l'histoire Lao contemporaine. Pour le prince Pethsarath, sa personnalité et ses options politiques cristallisèrent autour de lui toutes les diverses tendances favorables à l'indépendance nationale. Mais cette hétérogénéité était une cause de faiblesse et fut l'origine de la scission du mouvement.

*
* *

Le chapitre IV traite des « Onze ans en Thaïlande ». L'arrivée des troupes françaises l'ayant obligé à fuir le Laos en mars 1946, Pethsarath se réfugia en Thaïlande avec une quarantaine de personnes parmi lesquelles quatre appartenaient à sa propre famille[3]. Dans ce pays

(1) Dans son télégramme du 7 septembre 1945, le roi « affirmait qu'il y avait continuité du protectorat français sur son royaume » (p. 121). Il reniait donc la proclamation du 8 avril 1945.

(2) Voir Phoumi Vongvichit, « Le Laos et la lutte victorieuse du peuple Lao contre le néo-colonialisme américain », Éditions du NeoLaoHaksat, 1968 (p. 42).

(3) Le Prince Souphanouvong rejoignit plus tard Pethsarath.

voisin, il possédait de nombreuses connaissances parmi lesquelles Luang Sveng Songgram (ເສວງ ສງຄຣາມ) Ministre de l'Intérieur (p. 142), qui lui présenta sa future compagne thaïlandaise, la princesse Aphiphone (อภิณพร).

Démuni d'argent, il lui était nécessaire d'emprunter aussi bien pour vivre qu'en vue de la lutte pour la libération du Laos. Il obtint des crédits grâce à la princesse Aphiphone.

Pour mener sa lutte de libération le prince Pethsarath avait besoin d'armes. Au début il les achetait clandestinement en collaboration mais aussi concurrentiellement avec les mouvements d'indépendance d'autres pays de l'Asie : Vietnam, Cambodge, Birmanie et Indonésie[1]. Par la suite, les modalités d'achat furent réglées par un accord dont Pethsarath aurait été le promoteur (p. 145) et dont les clauses les plus importantes étaient : en premier lieu, les mouvements de lutte devaient s'entraider financièrement ; en second lieu, les mouvements Lao, Khmer et Vietnamien se constituaient en front unique[2] contre les Français (p. 146). Sur ce point, remarquons que l'accord prévoyait la répartition des tâches et des responsabilités des trois parties contractantes. C'est ainsi que chaque partie accueillerait, sur son territoire, les troupes des autres partenaires. Cependant elle resterait maîtresse des décisions à prendre. En outre, les Vietnamiens, plus nombreux que les autres, auraient la mission de combattre les grosses unités françaises (ou franco-indochinoises) alors que les Lao et les Khmers ISSARA se limiteraient à des activités de grignotage ou de coups de mains (p. 146).

La réorganisation de la lutte pour l'indépendance Lao se fit donc à partir de la Thaïlande. Installé à Bangkok, le Gouvernement LAO ISSARA disposa ses forces combattantes dans les zones proches du Mékong (p. 147). En même temps Pethsarath dota ce gouvernement de deux personnalités qui s'opposeront plus tard : le Prince Souphanouvong qui devint Commandant en Chef des forces militaires et s'occupa des affaires extérieures, et Katay D. Sasorith qui devint ministre de l'Information[3].

Comme l'argent manquait, ce gouvernement engagea des objets d'art et de valeur du patrimoine national[4]. Le fruit de cette transaction fut vite dilapidé, si bien que Pethsarath mît en cause l'appétit de certains de ses ministres (p. 156). Autre facteur négatif et déterminant pour le mouvement Issara : le revirement de la politique thailandaise[5]. Le Maréchal Phibul Songgram, après avoir renversé Luang Damrong Navasavath favorable au mouvement ISSARA LAO[6], reconnut le gouvernement pro-français que Boun Oum avait formé à Vientiane puis ordonna au Gouvernement de Pethsarath et aux troupes Issara de retraverser le Mékong (p. 149).

(1) L'auteur n'a pas cité les sources d'acquisitions.

(2) On peut faire un parallèle avec la situation actuelle, surtout après la Conférence au Sommet des Peuples Indochinois de 1970, postérieure à l'intervention américaine au Cambodge.

(3) Dirigé par M. Khammao, ce cabinet comprenait aussi le Prince Souvannaphouma.

(4) Il donne une liste de ces objets, p. 154.

(5) Voir aussi P. Fistié, « La Thailande , Q.S.J. n° 1095, P.U.F. 1963, p. 112.

(6) Signalons dans cette tendance favorable : Pridi Phanomyong et les députés thai d'origine Lao (M. Tieng Sirikhan, etc.).

1949 fut la période critique pour le mouvement car eut lieu une scission parmi ses dirigeants. Deux fractions importantes se formèrent. Un premier groupe (avec principalement Souvannaphouma, Katay Sasorith, Khammao) négocia secrètement son retour à Vientiane puis rejoignit le gouvernement de Boun Oum au Laos. Pour ceux-ci l'indépendance nationale dans l'Union Française, c'est-à-dire avec les restrictions que l'on sait, était suffisante. Bien que reprochant indirectement à ces derniers de délaisser la lutte en échange de promesses et de subsides (p. 149), le prince Pethsarath affirma qu'il ne ne leur tenait pas rigueur d'avoir négocié à son insu (p. 150).

Le groupe opposé comprenait le Prince Souphanouvong et les personnalités les plus dures. Elles exigeaient une indépendance nationale pleine et entière. On y trouve KhamMun, Toulane, SingKapo, Sithon, Seum (p. 150) qui deviendront les principaux dirigeants du Front Patriotique Lao d'aujourd'hui. Ces personnes reprochèrent au premier groupe d'avoir trahi la cause nationale et elles émirent des doutes quant à la non-participation du prince Pethsarath à leur négociation avec Vientiane. Celui-ci se retrouva seul en Thaïlande car le second groupe réorganisa la résistance et la lutte contre les Français à partir du territoire Lao en organisant la mobilisation des masses paysannes[1].

Après l'éclatement du mouvement Issara, Pethsarath demeura sur la réserve et même après l'intervention des U.S.A. dans le problème Lao. Cette puissance étrangère ne lui était pas pourtant inconnue[2]. Il savait qu'elle avait « prodigué dollars et armes aux Français et au gouvernement royal Lao pour réduire son frère Souphanouvong « le lion des Sip Sāṅ Cāv² daiy » et pour perpétuer l'asservissement du peuple Lao » (p. 151). Néanmoins il se contenta de « laisser se battre ses frères, espérant que plus tard ceux-ci reviendraient le consulter » (p. 152).



Le chapitre V s'intitule « Le lion des Sip Sāṅ Cāv² daïy : prince Souphanouvong, leader des Lao Issara et du mouvement de libération nationale ». C'est ainsi que Pethsarath surnomma son frère « qu'il aimait comme son cœur ». L'auteur ne dit rien que nous ne sachions déjà des études et des débuts dans la vie professionnelle du prince Souphanouvong. Il accentue ses observations sur le séjour de ce dernier à Nhatrang au Sud-Vietnam où son cadet se maria. Mais ce mariage ne semble pas lui avoir tellement plu. Ici il rejoint un peu ceux qui reprochaient à tort au prince Souphanouvong de subordonner automatiquement les affaires Lao aux désirs de la République Démocratique du Vietnam (p. 163, 164).

Pethsarath juge Souphanouvong comme un homme rapide dans ses décisions, travailleur infatigable et très ouvert avec ses collaborateurs (p. 164). Les hommes les plus importants qui formaient l'entourage du « lion » étaient Singkapo et Sithon. Ceux-ci, de l'avis de l'auteur, « étaient aimés de la population car ils avaient le sens du devoir et des responsabilités, ne créant pas d'ennuis inutiles à leurs compatriotes » (p. 167).

(1) Voir aussi M. Phoumi Vongvichith, *id.* (p. 48, 49).

(2) Le Prince Pethsarath avait des rapports avec les américains Donovan et Thompson en Thailande (p. 147).

Le prince Souphanouvong serait entré en relation avec le président Ho Chi Minh[1] en 1950 lorsque les U.S.A. aidèrent les forces françaises et le gouvernement de Vientiane (p. 167). Au début, Souphanouvong ne demandait que des armes. Mais, Ho Chi Minh, craignant de ne pouvoir les récupérer, envoya aussi des hommes auprès des Lao. Ainsi, déjà l'assistance mutuelle se fit, dans les années 1950-52, dans un rapport de trois bataillons Lao pour un Vietminh, en territoire Lao bien entendu (p. 168).

La présence des forces Vietminh devint de plus en plus importante au Laos au fur et à mesure que Ho Chi Minh échafaudait sa stratégie : il devait surveiller la situation dans le territoire Lao jusqu'au Mékong car il craignait le fer de lance que constituaient les forces françaises (p. 169).

Cependant, Pethsarath affirme que si d'apparence le contrôle des combats au Laos échappait au « Lion », en réalité Souphanouvong réunissait entre ses mains toutes les décisions et dans tous les domaines. Le prince Souphanouvong était conscient du nombre peu élevé de ses troupes pour pouvoir se permettre de les lancer au combat en première ligne (p. 177).

L'auteur cesse brusquement de parler du Prince Souphanouvong et complète ce chapitre par un bref aperçu sur le commandement militaire Lao Issara dans les différents secteurs du Laos. Enfin, il recopie purement et simplement la traduction des Accords de Genève de 1954.

Quel dommage qu'il n'ait pas donné de plus amples renseignements et appréciations sur le prince Souphanouvong et le mouvement qu'il dirigeait à l'époque.

*
* *

Nous ne ferons que survoler les chapitres suivants, car les sujets traités ne se rapportent que très incidemment à l'histoire du Laos et au prince Pethasarath.

*
* *

Chapitre VI. L'auteur parle de Bounkong Manivong qu'il surnomme « le Chef des armées du Bas Mékong ». Celui-ci semblait être son type de chef militaire et politique préféré car il adoptait une ligne de conduite intermédiaire entre Souvannaphouma et Souphanouvong[2]. Bounkong s'était rallié en 1949 au gouvernement royal mais pour continuer la lutte d'indépendance clandestinement. Il n'atteignit pas son but car il

(1) Wilfred Burchett signale cependant que dès son séjour au Vietnam, avant 1945, le prince Souphanouvong « se mit déjà en contact avec le mouvement révolutionnaire vietnamien. Il aurait même rencontré Ho ChiMinh à qui il demanda un conseil : « s'emparer du pouvoir des colonialistes, telle fut la réponse » (« *En remontant le Mékong* », Édition Fleuve rouge, Hanoi, 1957, p. 269).

(2) Au prince Souphanouvong, Pethsarath reproche des méthodes qu'il juge trop dures et capables de créer des dangers pour le pays. Au prince Souvannaphouma il reproche sa tendance à la capitulation perpétuelle (p. 90, p. 91).

fut découvert et subit d'incroyables sévices de la part des Français et des autorités Lao de Vientiane.

*
* *

Le chapitre VII est consacré à Bong Souvannavong[1] que Pethsarath considéra comme le seul homme politique de Vientiane qui n'hésitait pas [et qui n'hésite toujours pas] à critiquer et dénoncer les abus des hommes au pouvoir. Dans ce même chapitre, l'auteur ameute l'opinion publique sur la présence de commerçants étrangers de toutes sortes à Vientiane (80 % selon l'auteur, p. 308), sur la convoitise, la dégradation des mœurs, etc. nées de l'aide américaine en dollars (p. 309).

*
* *

Chapitre VIII : « L'assassinat de Kou Voravong ». Cette affaire qui demeure non éclaircie, car étouffée, présente un des traits caractéristiques de la politique Lao : intrication des conflits de familles (ou de personnalités) avec la politique nationale. En effet, elle eut pour protagonistes deux des plus influentes familles de Vientiane, celle de Phoui Sananikone et celle de Bong Souvannavong. La victime, Kou Voravong, était un ancien officier Lao de l'armée de l'Union française. Bien qu'ayant combattu contre les dirigeants Issara, il était entré en rapport secret avec Bounkong Manivong (voir chapitre VI). Ministre de la défense dans le gouvernement royal, Kou Voravong semblait être le principal partisan de la neutralité et de la concorde nationale[2] .Ce qui le plaçait donc en opposition avec la politique américaine qui commençait depuis quelque temps à avoir des admirateurs locaux tels Phoui Sananikone.

Kou Voravong fut assassiné chez ce dernier. Phoui Sananikone, en tant que Ministre de l'Intérieur, arrêta précipitamment Bong Souvannavong et Bounkong Manivong, qu'il accusa d'avoir été les instigateurs de cet assassinat (p. 314). Pethsarath remarque (p. 315) que l'assassin, tueur à gage, ayant affirmé avoir été payé par Phoui Sananikone lui-même, celui-ci ne fut nullement inquiété. Katay Sasorith, alors premier ministre, n'osait en effet rien faire contre ce dernier qui disposait d'une importante force militaire. Son arrestation aurait mis le gouvernement royal en difficulté d'autant que ses troupes se heurtaient à celles du prince Souphanouvong (p. 327).

*
* *

Le chapitre IX relate les conditions du retour du prince Pethsarath au Laos. On sait que, délaissé par ses collaborateurs et ses propres frères, il refusa de rentrer au pays pour ne pas cautionner l'un ou l'autre des partis politiques. Mais lorsque la situation du Laos s'orienta dans un sens plus favorable à la paix[3], Pethsarath accepta l'invitation officielle

(1) Auteur du « Socialisme Dhammique ».

(2) Il faisait partie de la délégation royale Lao à la Conférence de Genève de 1954.

(3) Cf. Communiqués conjoints des 5 et 10 août 1956 entre Souphanouvong et Souvannaphouma pour régler les différents par voie de négociation.

qui lui avait été faite de revenir à Vientiane. C'était ce que désirait l'ex Vice-roi du plus profond de lui-même, car il se considérait comme ayant tout sacrifié pour la cause nationale. Il fut d'autant plus satisfait que cette invitation émanait de trois ordres politiques, sociaux et religieux : le Gouvernement royal, l'Assemblée Nationale et le Clergé bouddhique. En outre, le gouvernement s'engageait à liquider les dettes qu'il avait contractées en Thaïlande, et proposa de lui rendre tous ses titres et honneurs. S'il accepta de bon cœur la première offre, il refusa cependant la seconde.

Soit à cause de son grand âge, soit par habileté politique ou simplement parce qu'il se serait senti malgré tout dépassé, Pethsarath ne prétendit pas revenir au pouvoir. Il se contenta d'annoncer qu'il jouerait le rôle de médiateur entre ses deux frères. C'est dans cet esprit qu'il termine son livre par le chapitre X intitulé : « La neutralité selon le Prince Pethsarath » (p. 395).

L'auteur cite quelques facteurs qui militent en faveur de cette ligne politique. Selon lui, le petit nombre d'habitants et la position géographique du pays nécessitent une prudence et un non-engagement dans les rapports du Laos avec l'étranger. Il voit ses compatriotes plus portés vers l'agriculture que vers la guerre (p. 397). De plus, influencés par le bouddhisme et la royauté, les Lao ne seraient pas faits pour vivre sous un régime communiste (p. 398). Vu la réalité des choses et pour le bien de son pays, Pethsarath souhaite néanmoins des relations de bons voisinages avec les pays limitrophes. Mais il demeure méfiant à l'égard de la République Populaire de Chine. Il justifie sa méfiance par l'invasion des « HO » au siècle dernier, invasion qui avait coûté la vie à son grand-père et causé la perte des biens nationaux (p. 399)[1].

Mais s'il ne voulait pas de régime genre démocratie populaire pour son pays, Pethsarath tient à justifier, peut-être même à approuver la réaction du prince Souphanouvong luttant pour la libération nationale avec le soutien du peuple Vietnamien et d'autres pays socialistes. Il en rejette la responsabilité sur les U.S.A. qui n'ont pas favorisé ou permis la lutte pour l'indépendance et la neutralité du Laos : « Si M. Stanton ou M. Donovan avaient satisfait le désir et les demandes des Lao Issara d'alors, moi l'auteur, je n'aurai pas à vous dire cela », et il poursuit : « la collaboration avec le Vietminh était une nécessité » (p. 403).

*
* *

Ayant résumé ce livre nous ferons quelques observations sur l'ouvrage.

Il est assez difficile à lire car la relation des faits est loin d'être rationnelle. Dans un même chapitre en trouve divers événements ou réflexions n'ayant que très peu de rapports entre eux. Le livre aide mal à éclairer les recherches sur une période aussi importante mais combien nébuleuse de l'histoire contemporaine Lao. En fait on peut le classer

(1) Remarquons que l'auteur omet de parler des invasions siamoises qui avaient été des plus ruineuses pour le Laos... !

dans la catégorie des ouvrages à intituler : « défense et illustration », nous dirons même « justification » (des actions du prince Pethsarath). Nous aurions souhaité avoir de plus amples renseignements sur d'autres personnalités, d'autres groupes politiques que le prince Pethsarath avait bien connus. En outre, nous aurions aimé avoir quelques idées sur son programme économique et social concernant l'avenir du Laos[1]. Mais, à part ces lacunes, ce livre est intéressant et mérite d'être lu par ceux qui s'intéressent au Laos car il est dans une certaine mesure l'histoire d'un homme de premier plan et d'un Laos qu'il aurait pu faire naître.

En effet, il semble que le Prince Pethsarath aurait aimé doter le Laos d'une certaine forme de démocratie libérale à l'intérieur et mener une politique extérieure de non-engagement. Mais tout cela sous sa houlette. Son patriotisme est hors de doute, mais il était aussi un chef qui n'admettait pas de partager le pouvoir et par qui les discussions étaient difficilement admises. Il restait un aristocrate, un féodal au milieu de collaborateurs qui devenaient soit des révolutionnaires soit des bourgeois avides de richesses. Aussi était-il condamné à perdre, d'autant que lui, qui connaissait bien le peuple Lao, ne pouvait comprendre ni la mise en place d'un système d'organisation de masses ni le rôle important que pouvaient jouer les « aides financières » étrangères dans la politique intérieure et extérieure du Laos.

Savèng PHINITH.

NORD-VIETNAM

L'année 1970 a été marquée par la célébration du 25e anniversaire de la naissance de la République Démocratique. Du point de vue culturel, quelques faits d'une grande importance méritent d'être signalés. Ainsi nous avons pu prendre connaissance du Ier tome d'un recueil de travaux faits par les historiens, ethnologues, archéologues et linguistes du Nord-Vietnam concernant la période historique, dénommée l'Époque des Rois Hùng Vương _雄 王 Ces travaux ont été en effet le fruit des recherches de l'Institut des Recherches historiques (Viện Khảo Cổ Học.) dont l'actuel Président est M. Pham Huy Thông, grand poète de l'époque 1932-1938, du Musée Historique, du Bureau de la Conservation des Monuments historiques, et des divers Instituts des Beaux-Arts, des Lettres et des Sciences économiques. Ces travaux ont été présentés au cours d'un Colloque à Hanoi, le 16 décembre 1968 et ont pour but de faire ressortir l'importance capitale dans l'Histoire vietnamienne, de cette période des rois Hùng Vương, qu'on considère jusqu'à maintenant comme semi-légendaires. D'après l'un des congressistes, M. Đào Tử Khai, la dynastie de Hùng Vương est la première dynastie, ou plutôt le premier

(1) Comme chez Pridi Phanomyong, ancien premier ministre de Thailande dont parle P. Fistié dans « *Sous développement et Utopie au Siam. Le programme des réformes... de Pridi Phanomyong* », Paris, La Haye, 1969, éd. Mouton.

clan fondateur de l'ethnie vietnamienne d'à présent. Et ce clan apparaît déjà dans l'Histoire, il y a 4600 ans environ, c'est-à-dire dans la même période que les Empereurs chinois Yao et Shun. Du point de vue de l'archéologie, c'est une dynastie qui aurait vécu aux environs de la dernière période de l'âge de la pierre et du commencement de l'âge du bronze. M. Đào Tử Khai a émis l'hypothèse que la dynastie des Hùng Vương pourrait être divisée en deux grandes périodes : La Première concernant les 2 rois Kinh Dương Vương et Lạc Long Quân. Le règne de ces deux souverains correspondrait à l'âge de la pierre « nouvelle », — La 2e concernant les dix-huit autres rois Hùng Vương, et qui correspondrait à l'âge du Bronze. En résumé, cette grande dynastie fondatrice du Vietnam, durerait depuis l'époque chinoise du roi Yao jusqu'aux Zhou orientaux. Et le Vietnam de ce temps aurait connu un développement correspondant à l'apogée de la culture de l'âge du Bronze, c'est-à-dire au beau milieu du Ier Millénaire avant J.-C. Une des preuves de cette période est l'existence de la forteresse de Cổ Loa, près de Hanoi, ... Cette Thèse de Đào Tử Khai est combattue par les autres participants de la réunion. Une communication de M. Trân Quốc Vượng, mérite d'être signalée. Elle vise à la reconstitution des mots vietnamiens populaires et très anciens, à partir des légendes de l'Histoire écritê, et des noms géographiques chinois, en s'appuyant sur les règles d'évolution propres à la linguistique vietnamienne. Une autre congressiste, Mme Lê Thị Nhâm Tuyêt attire l'attention des auditeurs sur l'existence d'une coutume qui remonterait d'après elle, à l'époque de Hùng Vương C'est en effet la survivance de la coutume du « retour de la jeune mariée chez sa mère, immédiatement après les cérémonies du mariage ». La mariée peut ainsi rester chez elle de quelques semaines à quelques mois, suivant les régions, essentiellement dans les provinces de Bắc Ninh et de Hà Đông. Cette coutume serait une survivance du matriarcat. D'autres auteurs cherchant à expliquer, à la lumière du matérialisme historique et de l'ethno-botanique, les anciennes légendes telles que celle du grand chevalier Phù Đổng refoulant l'envahisseur chinois, celle de la lutte homérique entre le Génie des Eaux et le Génie de la Montagne Tân Viên, ou encore la fameuse légende de « L'Aréquier et du Bétel ». Le Dr Đô Xuân Hợp, bien connu des anatomistes d'Indochine, donne une bonne communication sur l'origine de l'expression Giao Chỉ - 交趾 et sur l'anatomie du pied des Vietnamiens. Il arrive à la conclusion que cette anatomie n'est pas spéciale à la race vietnamienne et qu'elle existe aussi chez d'autres peuples.

Il faudrait attendre la parution du 2e tome de ces travaux pour pouvoir donner un aperçu général des résultats des recherches sur cette période si intéressante et si féconde en légendes...

Dans le domaine de la littérature ancienne, M. Đào Duy Anh, dans un récent article : « Une stèle sous le règne de Lý Cao Tông » paru dans la Revue mensuelle des Études Historiques à Hanoi, no 134 (septembre et octobre 1970), nous révèle un document de la plus grande importance concernant les origines de l'écriture « Nôm », et datant des premières années du XIIIe siècle. Cette stèle est en effet datée : 12e Lune de la 5e année de la période Trị Bình Long ứng, sous le règne du roi Lý Cao

Tông c'est-à-dire, en 1209. L'auteur rappelle en passant, que dans le B.E.F.E.O., tome XII, nº 1, H. Maspero a relevé une vingtaine de caractères Nôm représentant le nom de plusieurs communes vietnamiennes dans une stèle trouvée sur la montagne Dục-Thúy (province de Ninh Bình). Dans cet article Maspero spécifie que cette stèle date de 1343 (sous le règne du roi Trần Dụ Tông). Mais Đào Duy Anh, n'a pas pu retrouver l'estampage de cette stèle à la Bibliothèque de Hanoi. Son collaborateur, M. Nguyễn Đổng Chi, lui confirme en outre que lors d'une visite à la Montagne Dục-Thúy, il n'a retrouvé aucune trace de cette stèle citée par H. Maspero. Personne n'a donc vu cette stèle qui peut être considérée comme perdue. Mais à quelque chose malheur est bon. Désolé de ne plus retrouver cet estampage, M. Đào a feuilleté le premier tome d'estampages de stèles vietnamiennes de la bibliothèque et il est tombé sur un estampage classé 2 AB qui renferme beaucoup de caractères Nôm. La stèle correspondante se trouve dans la pagode Báo ân, au village de Tháp miêu de l'ancienne province de Phúc Yên (actuellement Vĩnh Phúc). Ce texte de la stèle relate les différents faits relatifs à la construction de la pagode et la donation de rizières faite par un certain nombre de communes aux noms populaires et transcrits justement en « Nôm ». Ces caractères « Nôm », malgré sept siècles de distance, restent très beaux et très nets. La face antérieure de la stèle porte le nom des communes qui ont fait don de rizières, comme les communes de Đông Hập 同翕, Đông Chài 同紂, Đông nhe 同場, Bơi Điền 𣾼田 etc. L'autre face porte le nom des donateurs, ou plutôt leur seul prénom précédé d'une particule numérale : Thằng 尚. Dans le langage actuel, cette particule sert à désigner les gens de basse condition. Il fallait donc provisoirement admettre avec l'auteur que cette particule Thằng, écrite d'ailleurs avec un vrai caractère chinois 尚 désignerait les gens du peuple sans distinction et n'aurait pas encore acquis le sens péjoratif de nos jours. Pour les nobles ou les lettrés, on devrait naturellement inscrire en entier, le nom et le prénom.

En tout cas, grâce aux 21 caractères « Nôm » trouvés sur cette stèle, on constate que dès cette période de 1209, l'emploi des Nôm est déjà courant et qu'il existe des règles qui président à leur formation, comme celle des caractères chinois (surtout en ce qui concerne les méthodes Xing Sheng 形声 et Jia Jie 假借). M. Đào extrapole en faisant remonter l'origine des caractères Nôm bien avant le XIIIe siècle, mais comme il ne dispose pas actuellement de preuves scientifiques, il se contente de conclure qu'en tout état de cause, les caractères Nôm existent bien avant la dynastie des Trần.

En ce qui concerne les livres récemment publiés à Hanoi, nous avons reçu un certain nombre d'ouvrages relatifs à la Médecine ancienne, à la stratégie des anciens temps, à la poésie vietnamienne des origines jusqu'à nos jours, etc.

1º « *Thân Thế và Sự Nghiệp Y học của Hải Thượng Lãn Ông.* » (Vie et Œuvre médicale du Médecin Hai Thuong Lan Ong), par Lê Trần Đức ; Édition « Y Học và Thể dục Thể thao ». Hanoi, 1966, 368 pages.

M. Lê Trần Đức, auteur de ce livre est membre de l'Institut de Recherches de la Médecine orientale à Hanoi. Quant à l'objet de son étude, Lãn Ông, le plus grand médecin dans l'ancien Vietnam, deux chercheurs occidentaux en ont déjà parlé. En effet, les professeurs P. Huard et M. Durand, ont consacré deux grands articles à son œuvre : *Lãn Ông et la Médecine sino-vietnamienne*, paru dans le Bulletin de la Société des Études Indochinoises, nouvelle série, tome XXVIII, n° 3, 3e trimestre 1953, Saigon. — *Un Traité de Médecine Sino-vietnamienne du XVIIIe siècle: La compréhension intuitive des Recettes médicales de Hải Thượng*, in Revue d'Histoire des Sciences, tome IX, n° 2, avril-juin 1956, Paris. Le regretté Docteur Dương Bá Bành a aussi parlé de Lãn Ông dans son travail sur l'Histoire de la Médecine au Vietnam. Nous même, dans notre thèse sur la thérapeutique végétale[1] nous avons traduit en français une petite partie de l'œuvre de Lãn Ông. Plus récemment, dans notre traduction française du seul ouvrage littéraire de Lãn Ông[2], le « Thượng Kinh Ký sự », 上京記事, nous avons pu retrouver quelques aspects originaux de la vie de ce grand médecin du XVIIIe siècle, et ébaucher le portrait social du Vietnam de ce temps, à travers ces mémoires. Mais l'ouvrage de M. Lê Trần Đức peut être considéré comme une étude plus détaillée sur l'œuvre médicale de Lãn Ông, et sur certains points restés encore inconnus du grand public. Ainsi, il a pu avoir accès aux registres familiaux de la famille de notre grand médecin (au village Tình Diệm, province de Hà Tịnh, et au village Liêu xá, province de Hải Dương). Grâce à lui nous sommes informés que Lãn Ông a encore laissé deux manuscrits non imprimés le *Vệ sinh yếu quyết* (Principes essentiels d'Hygiène) écrit en chinois et en « Nôm », et le *Nữ Công thắng lãm* (Agréable aperçu des travaux féminins) rédigé en chinois. L'ouvrage sur l'hygiène, comporte deux livres et traite non seulement de l'hygiène, mais encore de la prophylaxie et de la gymnastique respiratoire taoiste. Le 2e ouvrage peut être considéré comme une petite encyclopédie de la femme et intéresse les différentes branches du savoir féminin comme la cuisine, la couture, la pâtisserie, le tissage, etc. Il existe actuellement une traduction vietnamienne en vers, du livre sur l'Hygiène, sous la plume de Nguyễn Tảo.

L'Étude de Le Trần Đức sur Lãn Ông, comporte 4 grandes parties : 1° La vie de Lãn Ông ; 2° Son œuvre médicale ; 3° La place de Lãn Ông dans la médecine vietnamienne et sa propre contribution à l'édifice médical sino-vietnamien ; 4° Les appendices. Dans la 2e et 3e partie, l'auteur s'attache avec ferveur à montrer l'esprit scientifique de Lãn Ông, son flair clinique, son immense amour pour le pauvre peuple souffrant, ses apports originaux dans le domaine de la thérapeutique et surtout son indépendance d'esprit à l'égard de la médecine chinoise. La 4e partie qui comprend de nombreux appendices, nous donne les principes essentiels de la médecine sino-vietnamienne, le tableau des recettes

(1) *Contribution à l'étude de l'ancienne thérapeutique vietnamienne. EFEO*, Bibliothèque de diffusion. Hanoi, 1951, 92 p.

(2) *Relation d'un voyage à la Capitale*, Traduction en français du *Thượng Kinh Ký sự*. Thèse de Doctorat IIIe cycle. Paris, 1970.

médicales efficaces recueillies, revues et quelquefois corrigées par Lãn Ông et embrassant la médecine interne, la chirurgie, la gynécologie et la pédiatrie. Les dernières pages du livre (appendices n^os^ 26 et 27) nous offrent la chronologie des faits historiques au Vietnam du XVIII^e^ siècle et le tableau des principaux événements de la vie propre de notre grand médecin. Si tout le monde est d'accord sur la date de sa mort (15^e^ jour de la 1^re^ lune de l'année Tân Hợi, c'est-à-dire le 17 février 1791), par contre la date de sa naissance est sujette à controverse. Notre auteur qui s'appuie sur des documents de première main, et des témoignages presque irréfutables, donne comme date, le 11 décembre 1720. Lê Ngọc Vũ, dans son livre *Hải Thượng Lãn Ông* paru à Hanoi en 1944, page 27, dit que Lãn Ông est né dans la province de Nghệ An en 1725 (plus exactement le 12 de la 11^e^ lune de l'année Giáp Thìn, ce qui correspond plutôt à l'année 1724 et non 1725). L'ouvrage collectif sur les auteurs vietnamiens sous la direction de M. Trần Văn Giáp, *Lược Truyện các Tác gia Việt-Nam*, paru à Hanoi en 1962, dans son article biographique sur Lãn Ông donne aussi comme date de sa naissance, le 12^e^ jour de la 11^e^ lune de l'année Giáp Thìn, correspondant au 27 décembre 1724. Il y a donc une différence de 4 ans entre les dates proposées par Lê Ngọc Vũ, Trần Văn Giáp et notre auteur Lê Trần Đức. Personnellement, nous sommes d'avis à admettre celle de Lê Trần Đức, c'est-à-dire, le 11 décembre 1720 qui concorde mieux avec les autres faits de la vie de Lãn Ông... Pourtant nous pouvons encore faire quelques remarques au sujet de ce tableau des principaux événements. L'auteur nous présente presque au complet, les membres de la famille de notre médecin (son père, sa mère, ses nombreux frères, puisqu'il est le 7^e^ enfant de la famille, ses deux femmes...). Il a pourtant oublié de nous faire connaître les enfants de Lãn Ông, plus spécialement ses deux filles dont les prénoms sont respectivement An et Hoàn et qui gravement malades toutes les deux, ont été guéries par les soins de leur père. En effet Lãn Ông se reconnaît comme le disciple du médecin chinois Feng Zhao Zhang 馮兆張 dont il a lu et assimilé le grand ouvrage : *Feng Shi Jin nang mi lu* 馮氏錦囊秘錄. Ce médecin chinois vivait au XVIII^e^ siècle et était peu connu des Chinois eux-mêmes. Mais il est très admiré au contraire au Vietnam, où son influence dure jusqu'au début du XX^e^ siècle dans la médecine sino-vietnamienne. Après la guérison de ses deux filles, en guise de reconnaissance, Lãn Ông a dessiné lui-même un portrait de Feng Zhao Zhang et lui voua un culte toute sa vie durant (Voir à ce propos, la préface de son livre : *Tâm Đắc Thần phương* 心得神方). Par ailleurs, dans la bibliographie de son ouvrage sur Lãn Ông, notre auteur a omis de citer les importants ouvrages concernant la flore vietnamienne et chinoise comme par exemple ceux de J. Roi : *Traité des Plantes médicinales chinoises*, édition P. Lechevalier, Paris 1956 ; de Petelot : *Les Plantes médicinales du Cambodge, du Laos et du Vietnam*, 4 tomes, Saigon, 1954. Il a oublié de noter la première traduction en langue vietnamienne du *Thượng Kinh Ký sự*, faite par Nguyễn Trọng Thuật dans la revue Nam Phong, tomes 13, 14 et 15 (1923 et 1924)[1].

(1) Page 25 et note 3 : Relevons ici une erreur dans la traduction du « Thượng Kinh Kýsự » par Phan-Võ : Le Seigneur Trịnh-Sâm n'a jamais voulu confier son fils Cán au médecin

2° *Binh thư Yếu lược.* — *Hổ trướng khu cơ*, traduit en Vietnamien par Nguyễn Ngọc Tinh et Đô Mộng Khương ; révisé par Đào Duy Anh, 410 pages, édition Khoa Học Xã Hội, Hanoi 1970. 兵書要略 虎帳樞機.

Ces 2 livres réunis en un seul volume sont les seuls ouvrages donnant des renseignements sur la stratégie et les armes pratiquées autrefois au Vietnam avant l'installation de la France en Indochine. Le 1er livre *Binh Thư yếu lược* (Précis de stratégie), de beaucoup le plus important, a été depuis toujours attribué au grand généralissime vietnamien Trần Quốc Tuấn qui a repoussé au XIIIe siècle les invasions mongoles. Né aux environs de 1226 et mort en 1300, il est considéré avec justesse comme le plus grand homme de guerre qu'ait jamais connu le Vietnam. Il a durant toute sa vie repoussé trois fois l'armée mongole invincible partout ailleurs. Après leur défaite navale sur le fleuve Bạch Đằng (Nord-Vietnam), les Mongols (dynastie chinoise des Yuan), laissent le Vietnam tranquille jusqu'à leur décadence. D'après les Annales vietnamiennes dignes de foi comme le *Đại Việt Sử ký Toàn thư* (Les Mémoires historiques au complet du grand Viêt), Trần Quốc Tuấn a écrit deux ouvrages dont l'un est le *Binh gia diệu lý yếu lược thư* (folio 11b) et l'autre le *Binh thư yếu lược* (folio 14b). (Livre 6). D'ailleurs à la même page 14b du même livre 6, on cite en outre un 3e ouvrage nommé *Vạn kiếp Tông bí truyền thư* (Livre transmis secrètement de Vạn kiêp) qui est un autre recueil de méthodes de stratégistes, Vạn kiêp étant le nom du lieu de retraite de Trần Quôc Tuấn après sa victoire contre les envahisseurs mongols[1].

Il en résulte que de nombreuses copies circulent sous le titre de *Binh gia yếu lược* ou de *Binh thư yếu lược*. La traduction en vietnamien de l'équipe de Hanoi, est faite à partir du manuscrit n° 476, connu autrefois dans l'ancienne Bibliothèque de l'École Française d'Extrême-Orient sous le n° A. 476. Le professeur E. Gaspardone, dans son livre *Bibliographie annamite* en a aussi parlé et est arrivé comme nos deux traducteurs, à la même conclusion que « la division en 4 quyển du manuscrit A. 476 ne permet de rien conclure pour l'original ». Notons aussi que dans son livre, le professeur Gaspardone parle plutôt du *Binh gia yếu lược* (Précis des Stratégistes) et non du *Binh Thư yếu lược* comme l'indique le titre même du manuscrit A. 476. En principe, c'est un ouvrage écrit en Chinois au XIIIe siècle et dont l'original est perdu. Mais sa lecture permet de relever de nombreux remaniements et rajouts qui datent même du XIXe siècle. En effet on y trouve la recette pour fabriquer les grenades. Or les grenades et autres bombes ont été fabriquées en Occident et la recette n'est connue au Vietnam (tout d'abord dans le Sud) qu'à partir du XVIe et XVIIe siècle avec la venue des missionnaires chrétiens. D'ailleurs les Annales vietnamiennes n'ont jamais relaté l'existence de ces grenades dans la lutte contre l'envahisseur mongol.

Lañ-Ông, comme l'a traduit M. Phañ-Võ. D'après le texte original page 89a, Lañ Ông laisse entendre que le Seigneur Sâm voulut confier son fils au Premier Ministre.

(1) A propos des invasions mongoles au Vietnam, on lira avec profit, le livre écrit en vietnamien par les deux auteurs Hà Văn Tấñ et Phạm Thị Tâm *Cuộc Khañg chiêñ chốñg xâm lược Nguyên-Mông* (La guerre de Résistance contre les invasions mongoles de la dynastie des Yuan), 368 pages, Hanoi, 1968, édition Khoa Học Xã hội. Signalons aussi le travail de Pelliot et Hambis, *Histoire des Campagnes de Gengis Khan*, Leiden, 1951.

L'armée vietnamienne de ce temps savait employer seulement des flèches empoisonnées. En outre dans le 1er livre de l'ouvrage, au chapitre « Du pouvoir des Chefs d'armée. », on trouve une critique des généraux chinois de la dynastie des Ming (xve-xvie siècle). De plus quelques chapitres plus bas, l'auteur parle même de l'invasion des Mandchous au Vietnam à la fin du xviiie siècle et relate certains faits historiques se rapportant au roi Tự Đức de la dynastie des Nguyễn (milieu du xixe siècle).

C'est pourquoi tout le monde est maintenant d'accord pour admettre que le *Binh thư yếu lược* comporte certainement quelques chapitres écrits de la main de Trần Quốc Tuấn lui-même, mais qu'il a été ensuite remanié par un expert militaire du xixe siècle, fervant admirateur de Trần Quốc Tuấn. Ajoutant de nombreux faits historiques et militaires, il a en fait, rédigé un nouvel ouvrage sur la guerre. Mais n'osant reconnaître la paternité de son œuvre, il a préféré, comme c'était la coutume du temps, se réfugier derrière le grand nom de Trần Quốc Tuấn, Prince de Hưng đạo qui est effectivement une autorité incontestable et incontestée en la matière. Non seulement cet auteur a pu lire l'original de Trần Quốc Tuấn, mais il a encore probablement lu le *Hổ trướng khu cơ* (traduit conjointement avec le *Binh thư yếu lược* dans le même livre, de la page 309 à 408) de Đào Duy Từ qui l'a écrit dans la 1re moitié du xviie siècle. En effet les livres 2, 3 et 4 du Binh thư yếu lược, comportent de nombreux chapitres extraits directement du Hổ Trương khu cơ. Ce dernier ouvrage est le seul dont l'original existe jusqu'à nos jours. Son auteur, Đào Duy Từ est un homme politique doublé d'un stratège. Né aux environs de 1572, dans la province de Thanh Hóa, il a abandonné le Nord-Vietnam pour aller aider les princes Nguyễn dans le Sud. Il a rédigé ce traité militaire pour l'enseignement des soldats et de leurs officiers. Il a été considéré comme l'un des collaborateurs les plus importants de la dynastie des Nguyễn au Vietnam. Il est mort en 1634. Son ouvrage, tout comme le *Binh thư yếu lược*, bien que prenant comme base les traités militaires chinois, comporte des chapitres originaux se rapportant au Vietnam. La présente traduction en langue vietnamienne, a été faite par M. Nguyễn Ngọc Tinh pour le *Binh thư yếu lược*, et par Đỗ Mộng Khương pour le Hổ trướng Khu cơ. Le livre comporte en outre de nombreux plans de bataille et de dessins d'armes employées autrefois en Chine et au Vietnam.

Nguyen Tran Huan.

Les Problèmes du Développement de l'Agriculture Nord-Vietnamienne de 1957 à 1962, par Nguyễn vinh Mỹ, thèse pour le doctorat ès sciences économiques. Paris, décembre 1965. Ronéotypée, 329 pages, 2 cartes, tableaux.

S'il était une sélection à faire parmi les ouvrages ou articles consacrés à l'agriculture et à l'économie de la République Démocratique du Vietnam et rédigés soit par des auteurs vietnamiens, soit par des auteurs occidentaux, depuis 1965, nous en retiendrons trois : *L'édification d'une*

économie nationale indépendante au Vietnam (1945-1965) par Đoàn Trọng Truyên et Phạm Thanh Vinh, 2e édition revue et augmentée, Éditions en Langues Étrangères de Hanoi, 1966, 284 pp., *Croissance économique de la République Démocratique du Vietnam (1945-1965)* par Vỏ Nhân Trí, Éditions en Langues Étrangères de Hanoi, 1967, 630 pp. et la thèse de Nguyễn Vinh Mỹ. En effet, cette série d'ouvrages permet une étude approfondie de l'expérience économique de la RDV. Dans l'ensemble, ils constituent un exposé vivant et détaillé de ce qu'ils considèrent comme une solution socialiste réelle pour les pays en voie de développement, c'est dire leur portée.

Nguyễn vinh Mỹ a consacré sa thèse aux problèmes de l'agriculture et essentiellement au mouvement de coopération et c'est à celle-ci que nous consacrons essentiellement notre compte rendu car il nous paraîtrait anormal de ne pas souligner le travail considérable effectué par cet économiste vietnamien ; résidant en France depuis longtemps, NVM a eu le mérite de proposer à la Faculté de Droit et Sciences Économiques de Paris un ensemble d'expériences dont la portée pratique et théorique se déroulent sous nos yeux et dépassent de beaucoup le Vietnam. Il s'est fait un devoir de traiter de problèmes extrêmement importants pour le développement économique de son pays : la réforme agraire, l'organisation de l'agriculture et ses méthodes, en portant l'accent sur le mouvement des coopératives agricoles. Il a progressé dans son étude selon les étapes les plus importantes qui ont marqué les années 1957 à 1962. Encore fallait-il, pour saisir les expériences de l'agriculture vietnamienne à la fois dans leur spécificité, et dans leur valeur générale qu'il puisse nous guider. Par les qualités de son français, par sa culture, il a su apposer des nuances là où achoppe la compréhension des occidentaux sur les problèmes de l'Extrême-Orient. De plus, il a réussi la performance d'offrir aux non spécialistes de sciences économiques, la lecture d'un ouvrage clair et passionnant. Marxiste, tout au long de son étude, Nguyễn vinh Mỹ s'exprimera en termes de rapports de production, de luttes de classes ; il n'omettra pas de nous faire part des difficultés rencontrées par la mise en place des nouvelles structures socialistes ni des résultats remportés.

Après une bonne introduction, pour la clarté des problèmes abordés au cours de cette thèse un chapitre préliminaire présente le sujet avec d'indispensables rappels historiques, un aperçu général sur la RDV, quelques données de son régime politique, son évolution économique depuis 1954, l'organisation de l'agriculture, quelques données naturelles afin de situer le cadre dans lequel se déroule l'expérience de coopération agricole, sujet principal de cette étude :

Article 9 de la Constitution : La République Démocratique du Vietnam passe graduellement du régime de démocratie populaire au socialisme.

Le processus révolutionnaire en RDV comprend les transformations socialistes et l'édification du socialisme.

Dans l'optique marxiste, *transformer* les secteurs non socialistes en secteurs socialistes, convertir les rapports de production socialistes, consiste essentiellement à convertir le régime de propriété individuelle

et capitaliste en un régime de propriété socialiste sous différentes formes (propriété d'état, propriété collective et coopérative) et *édifier* le socialisme, c'est constituer la base matérielle et technique permettant une grande production moderne socialiste.

La coopération agricole est d'une grande importance pour les deux tâches à la fois. Tout d'abord, la transformation de l'agriculture est le maillon principal de l'ensemble des transformations socialistes. La transformation socialiste de l'agriculture n'est pas tant la transformation des rapports d'exploitation que celle du mode de production individuelle tout entier consistant à faire de la production individuelle et éparpillée une production collective de grande envergure pour mettre sur pied un nouveau mode de production, ensuite, dans l'édification du socialisme. La particularité principale du Vietnam est qu'il passe d'un pays agricole arriéré en droite ligne au socialisme, sans passer par l'étape de développement capitaliste. Le Parti des Travailleurs du Vietnam souhaite que le pays compte essentiellement sur ses propres efforts et promeuve l'industrialisation socialiste sur la base d'une vigoureuse impulsion donnée à l'agriculture. Certes l'agriculture n'est pas considérée comme fondement de l'économie socialiste (qui doit être l'industrie lourde), mais comme la base du développement industriel parce qu'elle lui fournit les vivres et les matières premières dont il a besoin et lui sert de débouché principal.

Nguyễn vinh Mỹ nous remet en mémoire, dans un premier temps, l'importance du mouvement paysan au Vietnam au cours des différentes étapes de son histoire.

Dans un pays où l'écrasante majorité de la population se compose de paysans « la question nationale » est, de par son essence, une question paysanne. Il ne suffit pas de reconquérir l'indépendance nationale, il faut encore libérer les paysans de l'exploitation féodale. La réforme agraire radicale doit servir à un moment donné de levier à la guerre de libération. Cette réforme agraire qui détruit essentiellement le système féodal et la propriété « colonialistes » est une lutte de classe ardue. NVM détaille assez bien la manière dont cette réforme a été menée avec beaucoup de nuances, selon les étapes de la lutte, ce qui n'a pas empêché d'importantes erreurs de « gauche » dans sa dernière phase.

NVM parle de la campagne de rectification des erreurs et des difficultés des cadres à pénétrer le cercle villageois. Cette réforme était nécessaire si on se rend compte qu'en 1954, après mille ans de féodalisme, 80 ans de régime colonial et 9 ans de guerre, la production et les capacités de production de la RDV étaient proches de zéro. La production agricole qui en 1939 représentait 10 % de la production totale n'en représente plus, en 1955 que 1,5 %.

En 15 ans, la RDV a du reconstruire les bases d'une économie socialiste en partant de beaucoup plus bas que l'URSS en 1917 et que la Chine en 1949. Vers 1957, on compte que chaque paysan possède environ 1200 m², soit quelque 0,5 à 0,6 hectare par foyer. La production de paddy atteignait 271 kg par habitant (contre 211 en 1939). Tous les indices montrent une rapide augmentation des forces productives mais

leur niveau absolu demeure très bas. NVM indique par exemple qu'à la fin de 1954, l'industrie moderne n'atteignait que 1,5 % de la valeur de la production globale (agriculture et industrie) contre 17 % en Chine Populaire en 1949, et 42 % en République Démocratique de Corée en 1953.

C'est pourtant dans ces conditions[1] que débuta la coopération agricole, seule voie pouvant permettre d'élever la production sans développement du capitalisme à la campagne. L'une des principales caractéristiques de la coopération agricole en RDV, c'est qu'on s'y est engagé directement sans attendre les machines agricoles que fournira l'industrialisation du pays. Cette conception est aussi applicable dans des agricultures de même niveau mais où l'hydraulique ne joue pas un rôle aussi important.

Dans son second chapitre consacré aux rapports de la coopération agricole et des progrès techniques. Nguyễn vinh Mỹ met en relief l'aptitude du paysan vietnamien à un travail collectif (construction de digues, de réservoirs d'eau et creusement de canaux), car seul il ne pourrait lutter contre les calamités naturelles. — Le développement des organisations rurales d'entraide a bénéficié de conditions favorables. De tout temps ont existé dans les campagnes vietnamiennes de telles traditions dans le travail. Elles furent le germe de la révolution coopérative en gestation depuis la résistance. Mais une question se pose : les dirigeants vietnamiens n'ont-ils pas donné une impulsion trop rapide au mouvement de coopération ? Pour NVM, une telle objection n'est pas fondée puisqu'en 1957 on comptait 0,5 à 1 ha par habitant. Or, on ne saurait concevoir une modernisation de l'agriculture à partir d'exploitation de moins d'un ha. La seule issue pour les paysans était l'association en coopératives de production plus ou moins importantes.

En ce qui concerne les progrès dans les techniques agricoles, ils offrent la solution aux problèmes posés à la RDV ; à savoir : augmenter la production agricole et la rendre plus stable pour servir de base à l'industrialisation socialiste — consolider le mouvement de coopération agricole — lutter contre les fléaux naturels, les maladies des plantes — relever la productivité du travail, réduire l'état du sous emploi en agriculture — augmenter les surfaces cultivables.

Les rénovations techniques de ces dernières années ont porté essentiellement sur l'hydraulique, les instruments aratoires et les techniques de culture.

L'hydraulique est le moyen le plus apte à juguler les aspects négatifs des conditions naturelles, et la condition première de la maîtrise de la nature. De plus, en RDV, la culture intensive est la ligne directrice de l'agriculture du fait de l'exiguité des terres et du taux rapide d'accroissement démographique.

(1) Déclaration de Le Duan, premier secrétaire du Comité Central du Parti des Travailleurs du Vietnam en 1962 :

« ... Une des caractéristiques de notre agriculture, c'est que le lot cultivable moyen per capita n'est que de 3 *sao*, soit 1/10 d'hectare. Il n'est pas d'exemple de pays qui entreprenne l'industrialisation socialiste avec une base agricole aussi faible... le rendement du travail du paysan n'est que le dizième de celui de l'ouvrier... »

Les résolutions du 5e et 8e plenum du Comité Central du Parti des Travailleurs du Vietnam ont beaucoup insisté sur le rôle des travaux hydrauliques pour le succès du premier plan quinquennal : « ... A la campagne, la coopération doit être étroitement associée à l'hydraulique... Il faut arriver, en 1965, à assurer régulièrement l'irrigation d'environ 50 % de la superficie cultivable, à disposer de suffisamment d'eau pour arroser 80 % des rizières et toutes les régions à cultures industrielles et étendre l'irrigation aux cultures secondaires ... » et NVM donne un bilan des travaux d'hydraulique réalisés à la fin de 1964.

Quant à la rénovation des instruments aratoires, elle fut liée aux conditions concrètes du travail et aux particularités de la production locale. Ce sont les expériences personnelles du paysan de chaque rizière qui lui ont fait sentir le besoin d'améliorer une ou plusieurs parties de son instrument ou d'en inventer un nouveau. En matière de conception d'instruments aratoires ; deux tendances se sont fait jour, l'une conservatrice, par exemple, qui se contentait de la charrue de type 58, alors qu'on pouvait l'améliorer ou la remplacer par d'autres plus perfectionnées ; l'autre, un peu plus dynamique qui avait tendance à vouloir brûler les étapes, qui accordait peu de considération aux instruments améliorés et qui voulait une mécanisation immédiate grâce à l'aide des pays socialistes. Ces deux tendances ne correspondaient pas aux réalités de la RDV qui a dû tenir compte de branches très variées de son agriculture.

En ce qui concerne les techniques de culture, NVM traite des problèmes de bonification des sols, de l'emploi des engrais, de la sélection des semences et de l'exécution à temps des travaux saisonniers. Il consacre un long chapitre à l'azolle[1], engrais aujourd'hui adopté par d'autres pays à partir d'expériences vietnamiennes, à la sélection des semences en particulier, création des semences à court cycle de croissance, répondant aux exigences de multiplication des récoltes et de rotation des cultures.

Enfin, NVM montre que l'État pousse les fermes d'État et les coopératives à investir davantage pour les semences, à créer de nouvelles rizières d'expérimentation, à construire des cours cimentées pour le séchage ainsi que des greniers, à affecter plus de main d'œuvre aux questions de sélection et de multiplication des semences.

Dans le chapitre III, NVM aborde la question de l'administration des coopératives. Lorsqu'on passe de l'exploitation individuelle d'un petit lopin à l'exploitation collective unifiée de plusieurs dizaines ou de plusieurs centaines d'hectares, les problèmes de gestion et d'administration prennent une importance primordiale : de la qualité de la gestion et de l'administration dépend le succès ou l'échec. NVM nous donne tous les détails sur la constitution des coopératives, sur les problèmes de production, sur l'organisation du travail, sur les normes techniques, sur les divers réglements intérieurs, sur la gestion financière et les organismes de direction.

(1) *Azolle:* petite algue d'eau douce poussant sur les mares et qui, fixant l'azote de l'air, peut remplacer les engrais azotés.

Le mouvement pour la coopération n'a commencé véritablement qu'en 1958 alors que les groupes d'entraide avaient commencé à exister depuis plusieurs années.

Les coopératives de production comportent deux degrés :

— *les coopératives de « degré inférieur »*, où bien que soumises au régime de l'exploitation unifiée, les terres restent encore la propriété personnelle de chaque membre et chacun touche une rente proportionnelle à la superficie de la terre qu'il a apportée. Environ 20 à 25 % des revenus de la coopérative sont affectés au paiement de cette rente.

Dans les coopératives de « degré supérieur », où les terres sont devenues propriété collective de la coopérative qui ne paie plus de rente aux anciens propriétaires. Chaque membre touche seulement une part de revenu, en fonction du travail qu'il a fourni.

Pour la constitution d'une coopérative, les statuts modèles promulgués par le gouvernement de la RDV comportent un certain nombre d'articles concernant : la qualité de membre (art. 4 à 8), — les terres, animaux de labour, instruments (art. 9 à 16), — les actions ou versements à effectuer par les membres (art. 17 à 20) en particulier.

Tous les paysans travailleurs âgés de plus de 16 ans et sans distinction peuvent poser leur demande d'adhésion à la coopérative, clause importante lorsqu'on connaît les coutumes des campagnes vietnamiennes. Sont admis également les paysans non originaires de la commune où se trouve la coopérative. La doctrine de coopération agricole en RDV institue une différenciation de classe : statuts permettant de faire adhérer les paysans pauvres (statuts pour les paysans riches, anciens propriétaires, personnes ayant perdu leurs droits etc.). Dans la constitution d'une coopérative, la question se pose aussi de savoir quels sont les biens que l'on doit collectiviser et les biens que l'on ne doit pas collectiviser. La collectivisation porte essentiellement sur les champs où sont cultivés le riz et autres cultures vivrières ou industrielles, toutes cultures qui portent sur des superficies importantes demandant des travaux pouvant être accomplis en équipes (labours, repiquage, irrigation, moisson). Par contre, toutes les cultures exigeant des soins individuels (légumes, arbres fruitiers isolés, fleurs), *ne sont pas à collectiviser.* A part les champs portant des cultures importantes, la collectivisation des autres biens de production n'est effectuée que d'une façon très prudente. Il y a un double souci, celui de ne pas nuire à la production tant que la coopérative ne réunit pas les conditions nécessaires d'une exploitation plus rentable et celui de ne pas brusquer les choses, de ne pas toucher aux droits acquis, de ne collectiviser qu'avec le consentement des intéressés. Outre les terres, bêtes, instruments, les membres des coopératives apportent encore des capitaux pour couvrir les frais de production et d'achat des biens collectifs. Ces 2 types d'actions sont versées obligatoirement par chaque membre.

Quand une coopérative « de degré inférieur » passe au « degré supérieur », les terres, bêtes, instruments importants deviennent propriété collective et la rente afférente n'est plus payée. Ce passage au « degré supérieur » nécessite l'approbation du comité administratif du district

qui doit juger si une coopérative réunit les conditions nécessaires pour ce passage : niveau de production, niveau de gestion et d'administration, morale des membres. Le premier critère d'un bon plan de production étant l'accroissement du coefficient d'utilisation du sol dont NVM nous donne le moyen de calcul. Les deux autres critères qui permettent de juger si un plan de production est bien conçu sont : l'augmentation du nombre des journées de travail et la rétribution de la journée de travail.

Les métiers d'appoint constituent un caractère particulier dans l'activité coopératives vietnamiennes où la main d'œuvre reste toujours excédentaire, malgré l'intensification de l'agriculture. En continuant une tradition artisanale préexistante, les métiers d'appoint peuvent prendre une envergure beaucoup plus importante que dans le cadre individuel traditionnel.

En ce qui concerne les normes et réglements divers, tout progrès technique doit être, si possible, chiffré, au moins concrétisé. Le principe qui est à la base de la fixation des normes de travail est celui de la répartition socialiste des revenus : à chacun selon son travail, ou plus concrètement, le nombre de points attribués à la journée est fonction de la dureté, de la difficulté du travail effectué. S'il est besoin de chiffrer, de fixer des normes pour les travaux agricoles dans d'autres domaines, il s'agit surtout d'une discipline, d'une réglementation à promouvoir.

Pour ce qui est de l'organisation du travail, dans les coopératives rassemblant au moins une centaine de travailleurs, elle revêt une importance capitale.

Si les paysans ont de fortes traditions de travail ardu, de labeur obstiné, les cadres par contre sont encore peu expérimentés en matière de gestion. Pour la gestion des finances, la valeur de tous les produits matériels et biens appartenant à la coopérative est calculée en monnaie selon le prix officiel fixé par l'État ou le prix régional si l'État n'a pas encore fixé de tarif. Toutes les recettes et les dépenses doivent être inscrites sur factures ou reçus et enregistrées dans les livres. Les règles de comptabilité n'ont rien de particulier, mais la gestion financière qui est relativement compliquée, est une chose entièrement nouvelle pour les paysans.

L'instance suprême pour les décisions est l'Assemblée Générale des membres. Cette assemblée est convoquée au moins une fois tous les trois mois par le Comité d'Administration qui groupe de 5 à 15 membres, selon les dimensions de la coopérative. L'amélioration de la gestion demeure un problème crucial.

Dans son chapitre IV, NVM aborde la doctrine de la coopération agricole. Ceux qui ont la charge de bâtir une coopérative de production agricole se heurtent à nombre de difficultés qui ne sont pas toutes d'ordre technique ou gestionnel. Quelles sont ces difficultés ? Sur quelles bases les résoudre ? Les dirigeants de la RDV s'affirment comme des marxistes ; ils n'ont donc pas lancé le mouvement de coopération dans leur pays en empiristes, mais avec une doctrine bien définie. NVM étudie cette doctrine, non pas à partir des textes classiques du marxisme, mais telle qu'elle s'exprime et se reflète, soit dans les textes des statuts, des directives, des déclarations officielles, des éditoriaux de journaux venant

de RDV, soit dans la pratique quotidienne des coopératives nord vietnamiennes. Et pour cela, NVM a vu la nécessité de replacer le mouvement coopératif dans le cadre historique du pays. Il constate que la coopération agricole avait été lancée en fonction d'un double objectif : *un objectif économique*, celui du développement de la production agricole pour assurer le ravitaillement du pays et pour créer les conditions de l'industrialisation et *un objectif politique* qui consiste à barrer le chemin à l'évolution vers le capitalisme dans les campagnes ce qui aurait remis en cause l'acquis révolutionnaire.

La question principale que NVM pose à nouveau est celle de l'opportunité de la coopération agricole en l'absence de l'industrialisation moderne. Les dirigeants nord-vietnamiens pensent que l'industrialisation du pays se fera d'une façon relativement rapide. L'amélioration des rapports de production dépend essentiellement de la capácité des cadres à assimiler rapidement les méthodes de gestion et de l'ensemble de la paysannerie à apprendre des techniques de production nouvelles, à s'adapter aux formes de production nouvelles. Ces deux conditions réunies permettront, selon les dirigeants, d'adopter une vue dynamique du développement de l'économie sous toutes ses formes, sans tomber dans l'utopie.

La création des coopératives correspond dans l'idée des dirigeants nord-vietnamiens à l'intention bien déterminée de pousser au développement des techniques agricoles par une modification fondamentale dans les rapports de production.

Dans un pays à population dense, pratiquant la culture irriguée du riz, la petite propriété individuelle entrave énormément l'hydraulique, c'est-à-dire la production. Seule la coopérative permet d'effectuer des travaux hydrauliques selon un plan rationnel. Par contre, pour d'autres travaux, l'exploitation collective est un cadre mal adapté aux techniques de production. Les statuts des coopératives recommandent expressément de ne pas toucher aux « jardins » : ainsi une superficie d'environ 5 % des terres est allouée à chaque famille pour constituer le jardin qui entoure son habitation, encore une fois, développer la production demeure l'objectif essentiel de la coopération agricole.

D'autres principes, non moins impératifs sont encore observés : 1) le *principe de l'adhésion volontaire*, chacun a la liberté entière d'adhérer ou non, sans qu'il y ait pour autant aucune contrainte. Chaque membre a le droit de quitter la coopérative en emportant les moyens de production qui restent sa propriété privée. La tâche des communistes envers les petits paysans consiste avant tout à transformer la propriété privée et l'exploitation individuelle non par la contrainte, mais en les y menant par des exemples pratiques et en les faisant profiter de l'aide de l'ensemble de la société[1]. 2) *le principe de l'avantage mutuel* constitue une base pour résoudre le problème des rapports entre les coopératives en tant que collectivité et chacun de leur membre, ainsi qu'entre la coopération et l'État. Il faut encore avoir en vue le principe de l'avantage mutuel pour résoudre le problème des rapports des membres de la coopérative

(1) Sur ce sujet voir Engels : « la Question Paysanne en France et en Allemagne ».

entre eux dans le travail de la répartition. Ces deux principes sont étroitement liés et indissociables. L'adhésion volontaire repose sur l'avantage immédiat ou à longue échéance et non sur une vague idée de volontariat. Le paysan adhère volontairement quand il a compris que le travail en coopérative surpasse d'une façon décisive l'exploitation individuelle, 3) *le principe de la gestion démocratique* veut signifier que toutes les questions de gestion du travail, de la production des finances et de toutes les affaires relatives à l'intérêt commun dans la coopérative doivent être discutées d'une façon démocratique et soumise à la décision de l'ensemble des membres.

Après nous avoir éclairé aussi précisément que possible sur ces questions que nous n'avons fait qu'effleurer, NVM conclue en estimant que le grand changement intervenu en République Démocratique du Vietnam est du au fait qu'à la différence des pays asiatiques non socialistes, la RDV possède aujourd'hui une paysannerie moderne. Elle est moderne parce que, d'après l'auteur, la plupart des paysans pensent maintenant en termes de progrès. L'importance et le rôle du Parti des Travailleurs du Vietnam sont soulignés. La bataille pour la modernisation de l'agriculture ne fait donc que prolonger une longue bataille pour l'indépendance nationale et pour l'obtention de la terre. Dans chaque village vietnamien se trouve un groupe de militants qui ne sont pas forcément haut diplômés, mais qui connaissent parfaitement chaque pouce de terrain, chaque famille, qui savent ce dont chacun est capable. Le facteur essentiel pour Nguyễn vinh Mỹ est la confiance que font les paysans au Parti des Travailleurs pour les mener sur la voie du progrès.

L'étude de NVM est heureusement complétée par une série de documents annexes (p. 288 à 323) concernant les statuts des coopératives de degré supérieur et ceux des coopératives de degré inférieur ainsi que par une excellente bibliographie où l'on trouve des ouvrages sélectionnés sur l'agriculture dans les pays en voie de développement et sur les problèmes du Vietnam, les livres et études publiées par l'Institut d'Économie de Hanoi les articles des revues vietnamiennes, en particulier deux revues : « Học Tập » mensuel du Parti des Travailleurs du Vietnam et « Nghiêm cứu kinh tê », études économiques, revue de l'Institut d'Économie de Hanoi et aussi le « Nhân Dân » quotidien du Parti des Travailleurs dont l'auteur a fait un dépouillement systématique.

Il est évident que le lecteur devra émettre des réserves sur les chiffres avancés dans cet ouvrage car ils sont ceux des statistiques officielles.

Félicitons NVM d'avoir mené son étude à bien alors qu'il travaillait sur un sujet en pleine évolution. Il nous faut cependant signaler que cette thèse fut écrite avant le début des bombardements américains sur le Nord-Vietnam (février 1965), bombardements qui ont entraîné un certain nombre des destructions dans l'infrastructure économique et que d'autre part, les coopératives se sont vu donner une nouvelle orientation en juin 1970[1].

(1) Charles Fourniau, *la République Démocratique du Vietnam. 25 ans, un bilan exemplaire* in *Économie et Politique*, n° 195 (octobre 1970), pp. 63 à 86.

Nous ne saurions assez recommander à tous ceux qui s'intéressent au développement économique, historique et sociologique du Vietnam la lecture de cette thèse. Nous regrettons seulement qu'elle soit ronéotypée et formulons le souhait de la voir imprimée, après mise à jour en 1971.

Édith Bouché.

Vỏ Nhân Trí, *Croissance économique de la République Démocratique du Việt-Nam*, Hànội, 1967, 627 p., carte.

Les Éditions en Langues Étrangères de Hànội ont publié en 1967 *Croissance Économique de la République Démocratique du Việt-Nam (1945-1965)*, présentation vaste et détaillée de la politique économique et des résultats obtenus par ce pays depuis son accession à l'indépendance. Son auteur, titulaire d'un Doctorat ès sciences économiques et actuellement chercheur à l'Institut d'Économie de Hànội, a adopté un plan historique propre à mettre en relief les paliers successifs du passage de l'économie nord-vietnamienne d'un stade colonial et arriéré à celui d'une économie socialiste en voie de développement.

Après un rappel d'ensemble des données naturelles et notamment de leurs aspects parfois contradictoires (par exemple : La concentration d'une population nombreuse et active dans le delta du Fleuve Rouge constitue un facteur défavorable pour un développement régional, accentué par la difficulté d'établir des échanges commerciaux en période de guerre), l'auteur dans son chapitre premier intitulé « Legs du passé » dresse un bilan négatif de la colonisation qui « loin de briser les rapports féodaux qui caractérisaient l'ancienne agriculture vietnamienne les ont renforcés davantage ». Dans ce domaine, la parcellisation des terres, le poids de la charge fiscale combinés au système de la rente foncière rendent impossible tout essai de mise en valeur et de développement. L'utilisation d'une main d'œuvre abondante et son marché, la concentration des investissements dans les secteurs immédiatement rentables de l'industrie de transformation sont autant d'entraves à la capacité de production et à l'élévation du niveau de vie, en dépit de l'afflux des capitaux.

Dans ces conditions, est mise en place une politique d'économie de guerre décrite dans son second chapitre : « De la Révolution d'Août à Điện Biên Phũ », destinée non seulement à subvenir aux besoins immédiats, c'est-à-dire juguler la famine, rétablir les voies de communications endommagées, ravitailler le front, mais également à développer un secteur d'État encore embryonnaire (contrôle du commerce extérieur, création des premières entreprises industrielles et fermes d'État) interdiction en 1948 de la circulation de la piastre émise par la Banque de l'Indochine, création en 1951 de la Banque d'État, liquidation des monopoles commerciaux et industriels étrangers) sans pour autant étouffer totalement l'initiative privée. L'économie de guerre apparaît en effet comme « une économie de guerre dans la forme de démocratie

nouvelle dans son contenu » par l'aide et l'orientation des activités de la bourgeoisie nationale et la création d'un secteur coopératif.

Une réforme agraire radicale est mise en œuvre dès cette époque radicale mais progressive, et parachevée au cours de la « Période de Reconstruction » (1955-57 : chapitre III) et dont l'auteur analyse la signification et la portée dans un pays où la classe des paysans pauvres constitue alors 90 % de la population totale, les 10 % restant étant composés d'une part de la classe des paysans riches et de la bourgeoisie industrielle et commerçante, très affaiblie depuis l'époque coloniale, et d'autre part de la classe ouvrière peu forte numériquement (5 %) « La question nationale est donc, quant au fond, une question paysanne. Et la question paysanne est de par son essence, une question agraire. » Cependant si la lutte de libération nationale et la lutte anti-féodale sont indissolublement liées, « Elles ne peuvent être menées de front et avec la même intensité » et la lutte contre les propriétaires fonciers est en pratique subordonnée à la guerre d'indépendance, et réalisée par étapes.

Avec le plan triennal s'étendant de 1958 à 1960 (chapitre IV) et le plan quinquennal de 1961 à 1965 (chapitre V), le pays s'engage définitivement dans le processus de transformation socialiste, essentiellement dans le secteur agricole, mais aussi dans ceux de l'artisanat et de l'industrie. En ce qui concerne l'artisanat notamment la coopération s'instaure d'abord dans le domaine de l'approvisionnement et de la vente, puis dans celui de la production, prenant concrètement les formes suivantes : les buts des « groupes de production » sont limités en dépit de leur nom, à l'achat de matières premières et à la vente de produits fabriqués aux coopératives commerciales d'État, « les coopératives d'échange et de production » créées pour faciliter les échanges sans passer par des intermédiaires, et comportant une direction unifiée de la production. sur la base d'ateliers individuels, ont dû se transformer peu à peu en coopératives de production artisanale, semi-socialistes ou socialistes : dans le premier cas, les moyens de production apportés au moment de la constitution de la coopérative demeurant propriété privée et l'actionnaire perçoit une partie de bénéfice sur cette base, le reste étant distribué selon le travail fourni par les coopérateurs, dans le deuxième cas, le principe est celui de la propriété collective et les revenus sont répartis sous forme de salaires en application de la règle « à chacun selon son travail ».

Afin de permettre la transformation de l'économie de petite production individuelle en une économie de grande production socialiste, l'objectif premier des plans est le développement prioritaire de l'industrie lourde, jouant un rôle directeur, et en étroite relation avec celui de l'agriculture qui sert de base. Bien que les efforts se soient concentrés sur la coopération agricole, et ceci avant la mécanisation réelle de l'agriculture, Vỏ Nhân trí souligne la nécessité d'améliorer les techniques culturales et de créer une nouvelle division du travail puisque c'est là que réside la source d'accumulation intérieure du capital, elle-même résultant de l'augmentation de la production, et de la productivité du travail. L'auteur montre également l'importance de l'utilisation rationnelle du « surplus économique » et de la répartition des investissements

dans le chapitre VI « investissements », et de l'assistance des pays socialistes dans le VII^{e} chapitre « Aide et coopération » de son ouvrage.

*
* *

L'intérêt du livre de Võ nhân Trí réside dans le fait que pour la première fois un économiste de Hànội publie une étude détaillée sur l'économie de la République Démocratique du Việt-Nam.

Cette étude permet aux lecteurs de suivre de près les étapes de la croissance économique du Nord-Việt-Nam de 1945 à 1965 jusqu'ici très peu connues en France[1].

L'auteur a écrit son livre avec un style agréable ; son aisance d'expression est remarquable mais il en abuse dans certains chapitres et ses idées intéressantes se trouvent de ce fait diluées au grand regret du lecteur.

Le plan historique adopté par l'auteur l'oblige à faire de nombreuses répétitions qui rendent la lecture lassante. D'autre part non moins désagréable est le fait que les références bibliographiques sont classées à la fin de chaque chapitre au lieu d'être au bas de la page ou à la fin du livre ; le lecteur se trouve donc astreint à rechercher la dernière page du chapitre à chaque renvoi : la perte de temps est considérable.

En ce qui concerne le fond de l'ouvrage : on peut dire que de nombreux aspects intéressants y sont révélés, tels que la politique agraire, le développement de l'industrie en prenant l'agriculture pour base, le passage du commerce de l'époque coloniale au commerce d'État... grâce aux nombreux documents que l'auteur a pu se procurer sur place et grâce à ses connaissances profondes et précises de l'économie du pays, il a réussi à en tracer un tableau complet. Cet ouvrage riche en références bibliographiques constitue un précieux et sérieux document pour ceux qui s'intéressent aux problèmes économiques du Nord-Việt-Nam. Mais deux points sont à signaler :

1) Les chiffres portés dans les différents tableaux de production, d'investissement, de revenu national par exemple, sont évalués en prix courants et non en prix constants, ce qui limite la signification de ces chiffres et rend impossible la comparaison internationale des taux d'expansion.

2) Les erreurs économiques commises ne sont que citées très brièvement sans analyses qui permettraient de connaître les raisons de ces échecs et d'y remédier, tandis que les réussites sont exposées longuement avec assez de complaisance.

Ces quelques critiques qu'on peut formuler sur l'ouvrage de Võ nhân Trí n'altèrent que peu sa valeur. Le livre reste un document sans précédent, précieux pour l'étude de l'économie des pays en voie de développement et en particulier pour ceux de l'Asie du Sud-Est.

C. Boulleret.

(1) Lê Châu, (*Le Viêt-Nam Socialiste*, 410 p., 1966, Paris, François Maspero), avait seul publié en français sur ce sujet.

SUD-VIETNAM

De Saigon, en 1970, nous avons reçu bon nombre d'ouvrages et de publications, se rapportant soit à l'étude de la poésie vietnamienne, spécialement depuis le milieu du XIXe siècle jusqu'à nos jours comme les ouvrages ; *Thi ca Việt Nam Hiện dại (1800-1965)* de Trần Tuấn Kiệt, édition Khai trí 1968 ; *Thơ Việt Hiện dại (1900-1960)* de Uyên Thao, édition Hồng lĩnh, 1969... *Khuynh hướng Thi ca tiền chiến -Một Biến cố Văn Học, Thế hệ 1932-1945* (Les Tendances de la poésie vietnamienne d'avant-guerre. — Un événement littéraire : la Génération 1932-1945) de Nguyễn Tấn Long et Phan Canh, édition Sòng mới, 1968... *Thi ca Bình dân Việt nam.* (La Poésie populaire vietnamienne) des deux mêmes auteurs, 1969...

— soit à la traduction en vietnamien et à l'interprétation des Classiques chinois tels que les ouvrages : *Kinh Chu Dịch Bản nghiã* (Traduction du Zhou Yi) 2 tomes, par Nguyễn Duy Tinh, édition du Ministère de l'Éducation Nationale, 1968... ; *Chu Dịch* » (Zhou Yi) traduit et interprété par Phan Bội Châu (1867-1940)[1], édition Khai Trí, 1218 p. Cette interprétation du Yi King mérite d'être signalée à l'intention des sinologues occidentaux qui n'ont jusqu'à maintenant à leur disposition que des traductions faites à partir des travaux chinois ou japonais. Ceux qui ont accès à la langue vietnamienne et qui liront la traduction et l'interprétation de Phan Bội Châu, auront probablement une nouvelle optique de ce grand Classique chinois, surtout quand cette optique a été présentée par un lettré confucéen, patriote et nationaliste.

— soit à l'étude du folklore et des coutumes vietnamiennes d'autrefois comme l'excellent travail de Nhất Thanh, *Đất lề quê thói*, édition Đường sáng, Saigon 1970, 540 pages, et dont nous donnons le compte rendu plus bas.

— *Cầm ca Việt-nam* de Toan Aňh (Études sur la Musique et les Chants vietnamiens d'autrefois), édition Lá Bôi, 1970, 270 pages...

— *Hội Hè Đình đám* (Les fêtes villageoises), tome Ier, par le même auteur.

Cette fois nous voulons présenter un livre se rapportant à l'Histoire contemporaine du Vietnam. C'est l'ouvrage : *Một Cơn gió bụi* (Une tourmente) de Trần Trọng Kim, édition Vinh sơn, Saigon 1969, 222 pages, avec en sous-titre « Kiền Văn lục » (Choses vues et entendues).

La plupart des historiens occidentaux qui s'intéressent au Vietnam, comme B. Fall, P. Devillers, Lacouture, ... ont toujours employé avec compétence les documents écrits en langue occidentale pour écrire l'histoire du Vietnam contemporain. Il nous semble pourtant qu'ils n'ont pas encore pu avoir accès aux documents écrits par les intéressés eux-mêmes, c'est-à-dire les Vietnamiens du pays, qu'ils soient commu-

(1) Signalons la récente traduction en français des *Mémoires de Phan Bội Châu*, faite par G. Boudarel, in *France-Asie*, nos 194-195. 3e-4e t. 68.

nistes ou nationalistes. Leur point de vue est naturellement et même à certains égards, beaucoup plus intéressant que ceux des reporters ou historiens occidentaux. Parmi ces ouvrages écrits en Vietnamien, il en est justement un qui mérite d'être connu des lecteurs européens ou américains ; c'est le livre de souvenirs de Trần Trọng Kim dont le titre, *Một Cơn Gió bụi* (Une tourmente), à lui seul, est déjà significatif. La personnalité de Trần Trọng Kim est connue au Vietnam bien avant la deuxième guerre mondiale. Il est non seulement un éminent sinologue et historien, mais il est encore un grand homme d'état, Chef du premier Gouvernement du Vietnam indépendant, après la défaite japonaise de 1945. Né en 1883 (d'après la préface de son livre) au Nord-Vietnam, il est mort le 2 décembre 1953, à Dalat, 7 mois avant l'armistice de Genève. Ses obsèques furent célébrées à Hanoi le 8 décembre de la même année, devant les membres du gouvernement nationaliste de ce temps.

Son livre qui est une sorte de Mémoires, a été rédigé par lui et achevé à Phnom Penh (Cambodge), le 1er mai 1949, quatre ans après sa retraite. Il est regrettable que son livre n'ait pas reçu une plus large audience parmi le public. Publié en 1969 à Saigon, vingt ans après sa mort, il renferme de nombreux renseignements restés encore inconnus ou méconnus. On peut dire sans exagération que les documents qu'il nous offre, sont de première main et de la plus grande importance pour ceux qui plus tard, voudraient écrire une Histoire objective du Vietnam dans la décennie de 1940 à 1950. Dans la préface de son livre, il a spécifié que ses Mémoires concernent six ans d'Histoire vietnamienne, de 1943 à 1949, et que tout ce qu'il relate est de la stricte vérité. Appelé au pouvoir en 1945, juste après la défaite japonaise, il a présidé le premier Cabinet ministériel du Vietnam, avant la révolution d'août. Sa tâche, comme on le voit, n'est pas aisée. Formé surtout d'intellectuels patriotes et nationalistes, son gouvernement dura exactement du 17 avril 1945 au 25 août de la même année, date de l'abdication de l'empereur Bao Dai, dernier souverain de la dynastie des Nguyen. La lecture de ses mémoires nous donne souvent la confirmation de nombreux faits historiques qualifiés souvent d'invérifiables. Ainsi par exemple, personne ne connaît qu'en Avril 1945 alors qu'il était déjà Chef du Gouvernement, Trần Trọng Kim a été contacté par le Commandant des Forces japonaises qui malgré leur défaite, seraient encore très puissantes. Ce dernier lui fit savoir qu'il pourrait compter sur l'aide de l'armée japonaise s'il voulait mater les forces révolutionnaires de Hồ Chí Minh. Trần Trọng Kim, connaissant bien la faiblesse numérique de l'armée révolutionnaire, a pourtant préféré se retirer plutôt que d'appeler les Japonais au secours de son gouvernement. On ne peut que s'incliner devant cette décision pleine de courage et de dignité et qui a changé tout le cours de l'histoire vietnamienne.

Son ouvrage relate d'ailleurs dans les moindres détails, d'abord sa « fuite » à Singapour, ses démêlés avec les autorités japonaises, son retour au Vietnam pour former le premier Cabinet, puis son exil un peu forcé en Chine avec les membres du Quốc Dân Đảng (équivalent vietnamien du Kouo Ming Tang chinois), enfin son retour en Indochine.

Dans toute cette « tourmente » (le titre de son ouvrage), il a eu l'occasion de rencontrer de nombreuses personnalités politiques vietnamiennes, chinoises, japonaises, françaises... Il nous parle de ses entrevues orageuses avec l'Ambassadeur japonais, avec le Commandant Cousseau, etc. Avec une certaine émotion, il nous a raconté la mort de son compagnon de route, le lettré patriote Dương Bá Trạc, décédé à la suite d'une maladie à Singapour. Au contraire, il a été sévère à l'égard de plusieurs personnalités politiques, par exemple à l'égard de Nguyễn Hải Thần[1] dont il nous brosse un portrait peu flatteur. Il nous révèle par ailleurs que le président Hồ Chí Minh a eu une fille d'une militante du parti Phục Quốc, nommée Đỗ Thị Lạc (page 75). Aucun historiographe occidental, qu'il soit commmuniste ou neutraliste, n'a jamais parlé de l'existence de cette fille de Hồ Chí Minh. Mais de la part d'un homme aussi respectable que Trần Trọng Kim et qui n'a jamais été atteint du virus de la haine ou de la propagande, ce témoignage acquiert une grande valeur et ne demande qu'à être vérifié.

« *Đất lề quê thói* » (Mœurs et Coutumes du Vietnam) par Nhất Thanh. Édition : Cơ Sở Ấn loát Đương Sáng. Saigon 1970, 540 pages.

Dans ce 1er volume d'étude sur les anciennes coutumes du Vietnam, M. Nhất Thanh[2] cherche à nous donner un tableau d'ensemble de l'évolution des mœurs de notre pays des origines jusqu'à la fin de la 2e guerre mondiale. La lecture de son ouvrage nous permet de dire que c'est en homme qui a longtemps vécu au Nord-Vietnam, berceau de la civilisation vietnamienne, qu'il a écrit ce volume qui ne manque ni d'humour ni de causticité à l'endroit de certaines mœurs d'aujourd'hui. Pour ceux qui s'intéressent à la sociologie et à l'histoire du Vietnam, ce volumineux travail sera d'une très grande utilité. Le plan de l'ouvrage est assez banal. Il prend le Vietnamien à partir de sa naissance, en passant ensuite par les autres stades de sa vie, c'est-à-dire le mariage, la mort... Entre les deux premiers jalons (naissance et mariage), il nous donne des détails intéressants sur la manière de vivre des Vietnamiens d'autrefois (les aliments, les boissons, les costumes, l'habitation, la famille, les fêtes). Le XIIIe et dernier chapitre traite de l'important problème du village vietnamien et de son organisation. Son livre est une importante contribution à l'étude des mœurs du Vietnam, surtout de la part d'un Vietnamien qui parle de ses expériences vécues. Nous ne manquons pas bien sûr, d'études sur le Vietnam faites par des chercheurs occidentaux ou vietnamiens comme le père Cadière,

(1) A propos de Nguyễn Hải Thần, on peut avoir une certaine idée de cette personnalité politique en lisant la récente traduction des *Mémoires de Phan Boi Châu* faite par G. Boudarel, et les articles en vietnamien de Nguyễn Mạnh Côn in « Văn Học », Saigon, 1963 (janvier à mai...).

(2) M. Nhấ't Thanh, de son vrai nom : Vũ Văn Khiếu, est né en 1903 à Ninh Binh (Nord-Vietnam). Il a fait des études secondaires au Lycée de Hanoi, est passé en suite au Ministère de l'Éducation Nationale. Il a pris sa retraite en 1959 et vit actuellement à Saigon. Il continue à s'occuper de l'étude des coutumes du Vietnam et a l'intention de faire paraître, prochainement un 2e tome ainsi qu'une nouvelle traduction du An Nam Nhất Thống chi'. (plus connu sous le titre de : Hoàng Lê Nhấ't Thống chi.).

Dumoutier, Maurice Durand, Nguyễn Văn Huyên, Trần Văn Giáp, Nguyễn Văn Tô... etc.

M. Nhất Thanh, dans le présent ouvrage, a le mérite d'attirer l'attention des lecteurs sur les détails de la vie quotidienne du Vietnamien, son art de vivre, ses préférences et ses goûts, par exemple, les raffinements de ses costumes, l'originalité de ses chapeaux, son mode de vie en somme assez différent de son voisin du Nord, le Chinois... Il est vrai que dans la masse des documents qu'il nous offre, l'auteur ne peut manquer de commettre parfois des erreurs ou des omissions. Ainsi par exemple, dans le chapitre sur la Médecine, à propos de Tuệ Tĩnh, il se réfère au dictionnaire de biographies de Nguyễn Huyền Anh pour dire que ce médecin vit au XI^e siècle. Or tout le monde sait que ce dictionnaire demande à être consulté avec circonspection parce qu'il renferme de nombreuses erreurs en ce qui concerne les dates... Les historiens de Hanoi, ont trouvé que Tuệ Tĩnh était né plutôt au XIV^e siècle. D'autre part, M. Nhất Thanh a cru à l'existence de deux médecins qui seraient *Tuệ Tĩnh* et *Huệ Tinh*. Or en vérité, il n'existe qu'un seul *Tuệ Tĩnh* déjà cité. A propos de l'œuvre de ce médecin Tuệ Tĩnh, réédité en 1761 par le bonze Bản Lai de la pagode Hồng phúc du village de Hoè nha, nous croyons utile de signaler que ce nom de Hoè nha (reproduit par le professeur E. Gaspardone, dans sa *Bibliographie Annamite*, p. 149), est probablement une erreur car l'ancien nom de cette commune est plutôt Hoè Nhai (Allée des sophoras). Cette allée des sophoras a une origine qui remonte jusqu'au XII^e siècle sous la dynastie des Lý. D'après le livre *Lược sử tên phố Hà Nội* (Histoire sommaire des noms des rues de Hanoi) édité en 1954 à Hanoi, les rois Lý, chaque fois qu'ils quittent la capitale pour regagner leur village natal à Đình bảng, empruntent cette route (connue dans la période française sous le nom de Rue du Charbon) qui débouche sur la digue du Fleuve Rouge. D'après une coutume charmante de ce temps, chaque dignitaire de la Cour doit planter un sophora, sur les 2 côtés de cette route et au bord de laquelle se trouve toujours la pagode Hồng phúc, connue aussi sous un autre nom, pagode de Hoà giai (ce qui n'est après tout, qu'une altération du mot Hoè nhai...). Dans la partie consacrée à l'histoire de la médecine vietnamienne, on regrette que l'auteur n'ait pas su mettre à contribution les 4^e et 39^e textes du *Vũ Trung tùy bút* (Essais écrits sous la pluie) de Phạm Đình Hổ. L'ouvrage de Phạm Đình Hổ donne d'ailleurs beaucoup de documents sur l'art de vivre vietnamien dans les deux derniers siècles.

A propos de Trâû Canh (p. 197), le médecin chinois qui, grâce à l'acupuncture, a pu guérir le roi Trần Dụ Tông de son impuissance sexuelle, signalons pour respecter la vérité historique, que ce n'est pas lui, mais plutôt son père Trâu Tôn qui a suivi l'armée mongole au Vietnam (voir Cương Mục, Chính biên, X-2). Trâu Canh n'a fait que continuer le métier médical de son père... Page 86, M. Nhất Thanh, fait croire aux lecteurs que l'expression « Tiêu Tường » désigne l'appartement des femmes, alors qu'en vérité, cette expression ne désigne que « quelque chose très proche »... Page 38, dans la liste des noms de famille des Vietnamiens, on s'étonne que l'auteur a oublié le nom de famille

Nguyễn, le plus courant au Vietnam. C'est probablement une faute typographique qui a fait qu'au lieu de Nguyễn, nous avons à sa place Nguyên. Page 92, l'article sur le « Nước mắm », l'aliment le plus connu et le plus nutritif, est trop sommaire et demande à être traité plus longuement.

A propos des costumes de femmes (jupes et pantalons), l'auteur a écrit un bon chapitre plein d'humour, mais il a passé sous silence la révolution vestimentaire faite par l'artiste peintre Cát Tường du groupe littéraire Tự Lực avant la deuxième guerre mondiale.

Dans la partie consacrée aux fêtes vietnamiennes, il a oublié de nous donner des renseignements sur la fête du 9e jour de la 9e Lune qui était très suivie autrefois.

A part ces quelques petites erreurs et omissions qui ne diminuent en rien la grande valeur de l'ouvrage, il est permis d'espérer que l'auteur recevra une grande audience parmi le public vietnamien et occidental.

Nguyen Tran Huan.

Milton E. Osborne, *The French presence in Cochinchina and Cambodia. Rule and response (1859-1905).* Cornell University Press. Ithaca and London, 1969, 379 p.

L'ouvrage — divisé en 4 parties d'importance inégale, la seconde qui traite de la Cochinchine est la principale — est accompagné de notes substantielles, d'une bibliographie et d'un index. Six reproductions de gravures (portraits et paysages) illustrent le texte et trois cartes l'accompagnent.

* * *

M. E. Osborne a choisi cette période pour diverses raisons qu'il expose dans son introduction. Les historiens s'étaient jusque là intéressés à la conquête mais non à la période, cruciale aux yeux de l'auteur, qui l'a suivie.

Le sous-titre de l'ouvrage est significatif du propos de l'auteur : il s'agit d'étudier les interactions entre vainqueurs et vaincus. Et cela justifie — davantage que le voisinage géographique et que la concordance chronologique des mainmises — le groupement de la Cochinchine et du Cambodge. En effet dans les deux cas les principes de la politique française furent similaires et pourtant les résultats furent différents : à la Cochinchine, le statut de colonie et l'assimilationnisme ; au Cambodge, le protectorat et le maintien au maximum de l'originalité et du *statu quo*.

* * *

La situation se présentait, il est vrai, de façons différentes pour les conquérants.

Au Cambodge, une monarchie présente et très populaire mais en même temps une hiérarchie de Cour compliquée où parentèles et clientèles favorisaient les intrigues de palais et les ingérences étrangères.

Au Vietnam, une position éloignée par rapport au siège de la monarchie, une installation récente dans le pays et pour finir la fuite ou le refus des fonctionnaires de Huê de collaborer avec les envahisseurs.

A la base de la politique française en Cochinchine, on trouve essentiellement une combinaison de deux facteurs : la conviction des Français d'être investis d'une mission civilisatrice et l'absence d'un personnel vietnamien compétent en même temps qu'attaché aux institutions traditionnelles.

Les conséquences pratiques de ce vide conduisent les autorités françaises à substituer le Code pénal français au Code Gia-Long. Cette volonté de changement — qui n'est pas celle de Luro ni de Philastre — est partagée par les collaborateurs vietnamiens de la Commission de 1869 : Tôn Thọ Tương, Đô Hữu Phương et Johannès Liêu[1].

L'opinion très critique du fameux Trần Bá Lộc sur la commune vietnamienne a joué un rôle non négligeable dans les ingérences de plus en plus poussées de l'administration française dans les affaires de la commune (chapitre 3).

*
* *

Le chapitre 4 est consacré à l'enseignement et à l'essor du *quốc ngữ*.

Plusieurs motifs poussaient à généraliser une écriture jusque là instrument d'évangélisation limité aux catholiques. Le caractère pratique du système plus à la portée des auxiliaires vietnamiens que les caractères chinois. L'identification de ces derniers avec l'éthique confucéenne qu'il fallait déraciner. Enfin la conviction des missionnaires d'une conversion générale des Vietnamiens. Par conséquent le *quốc ngữ* devait renforcer le loyalisme à l'égard de la France.

M. E. O. analyse le rôle pionnier du *Gia-Định Báo* et les premiers pas des écoles publiques. Des collaborateurs comme Trần Bá Lộc sont particulièrement soucieux de donner un contenu moral à l'enseignement afin de combler la lacune laissée par la disparition des caractères.

Quelques années plus tard l'opinion sera moins unanime.

Le chapitre 7 expose les débats très vifs qui eurent lieu au sujet du choix de la langue véhicule. Pour les uns, le *quốc ngữ* devait assurer la transition vers l'enseignement et la pratique du Français. Pour d'autres, comme Aymonier, il fallait passer immédiatement au Français parce que le *quốc ngữ* favoriserait le nationalisme.

Effectivement au début du XX^{e} siècle, Gilbert Chiêu entame sa carrière de publiciste et les premiers journaux vietnamiens sont publiés. M. E. O. souligne les liens entre le développement de la presse en *quốc ngữ* et le renouveau politique des années 1905-1906.

*
* *

Le chapitre 6 est un des plus intéressants.

M. E. Osborne s'attache à dépeindre le groupe de ceux qu'il appelle les collaborateurs — au sens technique du terme et non politique et

(1) Du moins n'y opposent-ils aucun obstacle. Cf. l'article de M. E. Osborne : « *The debate on a legal code for colonial Cochinchina: the 1869 Commission* » (Journal of South East Asian History, vol. X/2. Septembre 1969, pp. 224-233).

péjoratif, précise-t-il — alors qu'au chapitre 3 il avait seulement brossé quelques portraits individuels.

Pour l'étude de cette élite, M. Osborne a eu la chance de pouvoir consulter les dossiers personnels de ses représentants les plus éminents : Trần Bá Lộc, Đỗ Hữu Phương et P. Trương Vĩnh Ký, répertoriés dans la série S.L. des archives de Saigon. Il a également eu accès aux papiers personnels de Trương Vĩnh Ký.

Les renseignements sont malgré tout fragmentaires et de nombreuses interrogations subsistent mais l'auteur a pu dessiner le profil de ce groupe social.

Ses éléments sont des personnalités remarquables par leurs talents, leur intelligence et leur probité, même si leur action est condamnable pour qui se place dans une optique nationaliste. Pourquoi ces hommes se sont-ils rangés aux côtés des Français ? Pour l'auteur, Trương Vĩnh Ký, Trần Bá Lộc, Trương Minh Ký étaient des hommes pénétrés de l'idée que la France apportait aux Vietnamiens les bienfaits d'une civilisation supérieure et ils ont voulu participer aux transformations de la société vietnamienne.

Leur sincérité est indéniable et leurs fonctions n'ont pas apporté la richesse à Trương Vĩnh Ký ni à Trương Minh Ký. Le fait que Trần Bá Lộc et Lê Phát Đãt soient des grands propriétaires constituent une exception.

L'auteur insiste sur le fait que cette élite disparaît dans la première décennie du XX^e^ siècle et que les hommes riches du XX^e^ s., préoccupés d'argent et d'honneurs, sont les descendants des anonymes du XIX^e^ siècle.

Certes, il est impossible de considérer les collaborateurs comme mûs seulement par les intérêts matériels. Ils sont — en particulier les catholiques — les fruits d'une crise de la société vietnamienne précoloniale. Il faut reconnaître que M. E. O. a eu raison de restituer l'envergure et le rôle véritables à des personnalités comme Trương Vĩnh Ký (qui, dans ses rapports avec les Français, ne fait preuve d'aucune servilité mais au contraire d'indépendance de caractère).

Toutefois l'auteur inverse la situation en poussant trop loin son souci de réhabilitation. Ce ne sont pas les grands propriétaires mais Trương Vĩnh Ký et Trương Minh Ký qui sont l'exception[1].

Aux échelons inférieurs de la collaboration, tous n'étaient pas de la qualité de Trương Vĩnh Ký, tant s'en faut.

En reprenant une phrase de l'amiral La Réveillère : « nous n'avions avec nous que des chrétiens et des coquins », il nous semble que les premiers — au sens figuré cette fois — ont caché les seconds à l'auteur.



Le chapitre VII est une analyse des changements intervenus dans les campagnes : l'extension des défrichements et de la grande propriété, le déclin de l'autonomie de la commune, la formation d'un prolétariat rural.

(1) De même, lorsqu'Osborne rejette l'idée d'une inégalité entre les membres de cette élite et les Français en citant l'exemple des deux fils de Đỗ Hữu Phương, officiers dans l'armée française (p. 143), il érige l'exception en règle.

On peut regretter que ce chapitre — bien que neuf — soit resté assez général et que l'auteur n'ait pu consulter, comme il l'a fait pour d'autres parties de son livre, les archives de Saigon, notamment les archives provinciales.

Ce traitement rapide de phénomènes économiques et sociaux de masse introduit un déséquilibre dans l'ouvrage de M. E. O. : on reste sur l'impression qu'il a privilégié l'étude d'une minorité sociale et des problèmes d'administration au dépens de celle du pays profond.

M. E. O. soulève une autre question importante lorsqu'il dénie un caractère nationaliste aux sociétés secrètes, réduisant le phénomène à une manifestation de désarroi socio-psychologique. C'est vite dit. L'auteur apporte d'ailleurs une nuance, sans la développer, en écrivant : « this was not the new wave of nationalism » (p. 155). Il est vrai qu'il faut être critique vis-à-vis de l'opinion officielle française qui voyait dans toute société secrète une organisation anti-française et une filiale de « Ciel et Terre ». Toutefois il faut admettre que les sociétés furent non seulement l'expression d'un esprit de *frontier* — où s'exercent les influences religieuses australo-asiennes et chinoises — mais aussi une forme d'organisation de la résistance anti-française dans les campagnes.

* * *

La troisième partie concerne le Cambodge. L'auteur y relate en détails les pressions exercées par les Français sur le roi Norodom et les intrigues que favorisaient la situation de la Cour.

Certes, Norodom capitule finalement mais l'auteur n'en insiste pas moins sur l'impact de l'insurrection de 1884-1886. Celle-ci, en démontrant la vigueur du loyalisme monarchique des Khmers, obligea les Français à conserver le souverain sur le trône et à maintenir intactes les institutions traditionnelles.

Ce n'est qu'à l'accession de Sisowath au trône que les Français introduisirent des réformes.

* * *

Tandis qu'au Cambodge, l'interaction entre les Français et les Khmers a évolué autour des relations entre Norodom et les Français, au Vietnam, il a marqué le système administratif et social. Le nationalisme vietnamien lui-même en a tiré un caractère nouveau.

L'essentiel, conclut l'auteur, reste la diffusion du *quốc-ngữ* avec ses multiples implications, « This was a radical and even a revolutionary step » (p. 269).

Le livre de M. E. Osborne est une contribution originale et solide à l'histoire contemporaine du Vietnam.

P. BROCHEUX.

Trương Bửu Lâm, *Patterns of Vietnamese response to foreign intervention (1885-1900)*. Monograph series nº 11, South East Asia Studies. Yale University, 1967, 151 p.

L'ancien directeur de l'Institut des Recherches Historiques et Archéologiques du Sud-Vietnam a rassemblé sous ce titre 20 textes précédés d'une introduction de 34 pages.

Les textes présentés par Trương Bửu Lâm sont de longueurs inégales mais aucun d'eux ne laisse indifférent. Ils sont inédits pour le lecteur occidental et la traduction d'un certain nombre d'entre eux en *quốc ngữ*, est récente[1].

Un appareil de notes accompagne l'introduction et chaque document. Étant donné le grand nombre des noms propres, un index aurait été utile. Enfin, on est étonné qu'une édition américaine et spécialisée n'ait pas reproduit les signes diacritiques.

Tel quel, l'ouvrage intéressera ceux qui cherchent à s'informer sur le Vietnam mais il rendra aussi service aux enseignants dans leur travail.

* * *

Dans sa présentation, T. B. L. aborde deux questions principales : Pourquoi les Vietnamiens ont-ils été vaincus par les Français ? Peut-on parler d'un nationalisme vietnamien dans la période que couvrent les textes ?

D'après l'auteur, les Vietnamiens avaient développé, au cours des siècles, un réflexe conditionné aux menaces extérieures : habitués aux invasions chinoises non suivies d'occupations prolongées, ils avaient sous-estimé le danger européen.

Les crises internes du Vietnam ont été plus déterminantes que la supériorité technique des Français pour expliquer les succès de ceux-ci. Ces failles réduisirent le gouvernement vietnamien à pratiquer une politique défaitiste qui le conduisit de concessions en concessions.

Les compromis et les capitulations engendrèrent à maintes reprises le divorce entre la cour de Huế et le peuple conduit par des lettrés n'ayant pas suivi de carrières mandarinales. Les défaillances de la Cour eurent pour conséquence le morcellement de la résistance et sa liquidation.

Les résistants distinguent la personne du souverain et la monarchie en tant qu'institution. La résistance agit tantôt sans et même contre le gouvernement (en 1874 et en 1882) tantôt en accord avec lui (mouvement Cần Vương).

L'existence d'un vigoureux patriotisme populaire est indéniable.

L'auteur achève son introduction en affirmant que les Vietnamiens se sont démarqués très tôt des Chinois et des autres « Barbares » et que la nation vietnamienne existait avant le XIX[e] siècle. Si le nationalisme, selon TBL, fut en Europe un phénomène du siècle dernier, les pays orientaux n'attendirent pas jusque là pour recevoir leur idéologie nationale (p. 31).

* * *

Il y a deux questions auxquelles la conclusion de TBL ne répond pas : à partir de quand peut-on parler d'un nationalisme et non seulement d'un patriotisme ? Quelle est l'idéologie de ce patriotisme ?

(1) Regrettons de ne pas y trouver le « manifeste » des habitants de Gò-công cité par l'amiral La Réveillère dans la « Revue Indochinoise » de 1902. Le rapprochement avec d'autres textes, tel celui de Ngô Thời Chí « l'adresse de Nguyễn Huệ à ses soldats » (document 4), est éclairant sur l'idée que les Vietnamiens se faisaient de leur originalité par rapport aux Chinois et aux Occidentaux.

Certes l'auteur a raison de nous rappeler que la chose précède le mot et qu'une nation se passe de doctrines explicitement nationalistes. Mais ainsi que le rappelait Marc Bloch « l'avènement du nom est toujours un grand fait, même si la chose avait précédé ; car il marque l'époque décisive de la prise de conscience »[1].

La sémantique historique vietnamienne permettra peut-être de répondre à l'assertion des historiens occidentaux selon lesquels, avant l'influence des théories occidentales, les réactions des peuples orientaux ne relevaient que de la xénophobie.

Quant à l'idéologie, elle existe. Les textes qui ont été rassemblés nous démontrent l'importance capitale du Confucianisme.

Le refus de la domination étrangère par les Vietnamiens n'a pas de fondement racial. Il s'appuie sur un ensemble de valeurs héritées du Confucianisme : la fidélité à la monarchie, la responsabilité de l'élite devant les générations futures (pp. 130-131). Le peuple doit être l'objet de la sollicitude de ceux auxquels il a confié sa destinée (p. 123). De manière on ne peut plus claire, Phan Đình Phùng rappelle que les valeurs confucéennes ont fait la force de la société et assuré sa permanence (p. 125). On retrouve aussi l'idée qu'il faut opposer à la force matérielle de l'ennemi les valeurs confucéennes qui ont fait la force de la société, alliées aux ressources du peuple (pp. 110-111). D'ailleurs, aux yeux des lettrés patriotes, ceux qui suivent l'ennemi sont des «hommes de rien», c'est-à-dire ceux qui se sont exclus du système des valeurs traditionnelles.

Ainsi se dégage la nature du nationalisme vietnamien de cette époque : la conjugaison d'un patriotisme paysan et de l'idéologie des lettrés. C'est un nationalisme culturel et non racial ou économique.

Les modifications profondes des idées du mouvement national entre 1920 et 1930 ne sont pas dûes seulement à la résonnance ou à la pénétration d'idées étrangères, elles sont inhérentes aux mutations de la civilisation vietnamienne. A défaut de l'idéologie des lettrés, le patriotisme paysan et celui des classes urbaines en développement recherchent d'autres modèles de rationalisation.

P. Brocheux.

L'HISTOIRE DU VIETNAM DANS QUELQUES ARTICLES DE REVUES

John Whitmore, *Vietnamese historical sources for the reign of Lê Thanh Tông (1460-1497)*. The Journal of Asian Studies, vol. XXIX, n° 2, février 1970, pp. 373-374.

Les savants comme Maspero et Gaspardone avaient entrepris l'étude critique des sources de l'histoire vietnamienne. J. Whitmore nous offre un bilan systématique centré sur le règne de Lê Thanh Tôn. Son exposé

(1) « Apologie pour l'histoire ou métier d'historien » (3e édition, p. 85).

utilise les travaux des illustres devanciers mais il est aussi le fruit des recherches qu'il a menées sur le règne du grand empereur.

Le règne qui fut stable et paisible et la personnalité du souverain lettré ont eu comme résultat une grande activité législative et administrative. L'historien est, si l'on peut dire, gâté par la fertilité des documents officiels de toute nature.

L'auteur recense les catégories de matériaux et les ressources qu'ils offrent. Il en indique les lacunes, les limites ou la complémentarité.

Il souligne l'importance particulière des documents administratifs pour l'analyse de la société et de l'économie, soit parce que « les lois tentaient de remédier aux difficultés existantes, soit qu'elles invoquaient les idéaux confucéens contre des coutumes non orthodoxes ».

En appendice : *a)* la liste des ouvrages cités ; *b)* la liste des noms et termes employés (en *quốc-ngữ* et en caractères chinois).

Võ Đức Hanh, *Le traité de 1787 entre Louis XVI et Nguyễn phước Anh.* Revue d'Histoire moderne et contemporaine, t. XVI octobre-décembre 1969, pp. 624-651.

L'auteur examine de façon critique ce fameux traité que des gouvernements français ont utilisé au siècle dernier pour revendiquer une position privilégiée au Vietnam.

La discussion est centrée sur deux points : la conclusion du traité et son exécution.

1) VĐH rappelle que la version chinoise du traité est introuvable et appuie son argumentation sur les « Conventions relatives à l'expédition de Cochinchine » conservées au Ministère des Affaires étrangères, à Paris.

Ces conventions contredisent le texte officiel du traité : *a)* Mgr Pigneau de Béhaine était habilité à ratifier « les traités qu'il pourrait faire en France » et non ailleurs. Contrairement à ce qui s'est passé pour le traité, les ratifications auraient dû être échangées entre Nguyễn Phước Anh et Louis XVI.

b) une divergence fondamentale concerne l'aide française et les compensations pour celle-ci : il n'y est pas, notamment, question de la religion. Les contradictions relevées soulèvent de sérieux doutes sur la fidélité de Mgr Pigneau de Béhaine en tant que mandataire de Nguyễn Phước Ánh.

2) Quant à l'application du traité, l'auteur la résume en un mot : la France n'a pas tenu ses engagements. Les atermoiements de Conway n'étaient pas dûs à sa mauvaise volonté mais ils correspondaient aux directives de la Cour. Sans compter l'absence d'intérêt des territoires cédés par le traité, le refus des dépenses et la crainte des réactions anglaises rendaient la Cour prudente. Elle avait donné tous pouvoirs à Conway et approuvait son attitude. Lorsque, le 16 avril 1789, le Ministre de la Marine et des Colonies opposa une fin de non-recevoir à l'évêque d'Adran, il ne fit que « mettre fin à la duplicité de la Cour ».

Enfin, et c'est un point qui n'avait pas été examiné dans les études antérieures, l'auteur, se plaçant du point de vue vietnamien, pose la

question suivante : Nguyễn Phước Anh avait-il qualité pour signer le traité ? Il y répond par la négative parce que, écrit-il, Nguyễn Phước Anh était *chúa* et non *vua*. Par conséquent le mandat qu'il avait donné à Mgr Pigneau était sans valeur.

Tout le malentendu provenait des missionnaires qui n'étaient pas au courant de la complexité des affaires intérieures vietnamiennes.

VĐH conclut : « le traité de Versailles fut un grand bluff historique ».

Jean VALETTE, *L'expédition de Francis Garnier au Tonkin*. Revue d'Histoire moderne et contemporaine, t. XVI, avril-juin 1969, pp. 189-220.

L'auteur étudie les groupes de pression dont l'action contribue à expliquer l'émotion suscitée dans l'opinion publique française par les déboires de F. Garnier au Tonkin.

Il en distingue trois dont on devine l'action dans la presse : 1) les gens des ports, industriels travaillant pour l'exportation et grands négociants ; 2) les officiers de marine ayant servi en Asie (Bovet, Rieunier) ; 3) et les Missions étrangères.

Ces groupes sont en relations réciproques. Le trait d'union entre Garnier et ces cercles est représenté par Maunoir, ancien officier, fonctionnaire du ministère de la guerre et secrétaire général de la Société de Géographie de 1867 à 1896. Un autre personnage important est Ch. Hertz, rédacteur au Journal Officiel et ami de Maunoir ; il fonde la Commission de Géographie commerciale, lieu de rencontre des explorateurs et des hommes d'affaires.

L'auteur conclut : « Ceux-ci (les groupes) ont élaboré l'idée coloniale en France dans les débuts de la IIIe République et l'ont diffusée dans ce milieu cultivé de lecteurs de grands quotidiens et revues et finalement ils ont élaboré la doctrine de l'expansion coloniale nécessaire à leur pays.

Ils se rencontrent sur ce terrain avec les républicains pour des raisons idéologiques mais ils trouvent aussi l'approbation des milieux catholiques et des milieux d'affaires parisiens inspirés par le patriotisme. »

Jean LAFFEY, *Les racines de l'impérialisme francais en Extrême-Orient. A propos des thèses de J. F. Cady*. Revue d'histoire moderne et contemporaine, t. XVI, avril-juin 1969.

Dans *The roots of French imperialism in the Far East* (Ithaca, 1954), J. Cady concluait que l'orgueil national et le souci du prestige étaient les motivations principales de l'expansion française. Jean Laffey s'attache à réfuter cette idée.

En étudiant la documentation lyonnaise (archives départementales, publications de la Chambre de Commerce, etc.), démontrant par là-même que l'historien de la colonisation aurait intérêt à ne pas négliger les documents de la province, J. Laffey estime que la motivation économique a eu un rôle primordial dans l'expansion de la France en Extrême-Orient.

Toutefois le facteur économique ne fut pas le premier mis en jeu au XIXe siècle. Lyon fut d'abord le berceau de l'expansion missionnaire

pendant la Restauration, elle vit naître l'Œuvre de la Propagation de la Foi et de nombreux prêtres missionnaires furent des lyonnais (Taberd, Daguin, etc.). Ces prêtres soulignaient souvent les buts séculiers que leurs activités favorisaient bien qu'il soit impossible de préciser leurs collaboration avec les milieux d'affaires.

Dans la seconde moitié du XIX[e] siècle la pébrine et le désir d'accéder au marché chinois accrurent l'intérêt des milieux d'affaires lyonnais pour la Chine ; l'autorité lentement acquise sur l'Indochine renforça leur attention. La culture n'était pas négligée, P. Doumer inscrivit les dépenses de l'enseignement du Chinois à Lyon, au Budget de l'Indochine.

Ainsi pour les Lyonnais « le mariage du savoir et la poursuite du gain qui remontait à la mission de 1843, continuait ». L'élan missionnaire n'était nullement incompatible avec la recherche de marchés économiques

J. Laffey conclut que « si le facteur prestige était facile à évoquer dans une rhétorique expansionniste, il était moins facile à introduire dans la substance de la politique ». On peut donc l'interpréter en termes d'intérêts : « civiliser les peuples au sens que les modernes donnent à ce mot, c'est leur apprendre à travailler pour pouvoir acquérir, dépenser, échanger ».

M. G. Cotter, *Towards a social history of the Vietnamese Southwards movement.* Journal of South East Asian History, vol. IX, I, mars 1968, pp. 12-24.

L'auteur s'efforce de dégager succinctement l'aspect social — jusqu'ici négligé — d'une des « lignes de faîte » de l'histoire vietnamienne : le *Nam tiến* (la marche vers le Sud). Il recense les multiples aspects qu'un tel examen devrait aborder, définissant ainsi un champ d'étude intéressant.

Les changements dans la société vietnamienne proviennent de trois types d'influences : un environnement géographique nouveau, les contacts avec les étrangers, la rupture avec la tradition, consécutive au temps et à l'éloignement.

M. G. Cotter estime que les raisons du *Nam tiến* sont — plutôt que le surpeuplement — le niveau technologique et l'espace disponible. Mais la rupture des relations avec la Cour du Nord par les Nguyễn, en 1626, est un événement déterminant. En s'organisant indépendamment du noyau originel, les Nguyễn ont donné une base arrière plus solide au *Nam tiến*.

Les Nguyễn adaptèrent l'organisation politique et administrative aux circonstances nouvelles : une population moins nombreuse, la menace des cam et la pénurie des cadres.

La société elle aussi s'adapte : la pêche devient une occupation plus importante, des emprunts techniques sont faits aux cam (rizières en terrasses, norias à pédales). L'installation des Vietnamiens n'est pas sans effets sur les cam du point de vue démographique et politique.

L'étape ultérieure, la prise de possession du delta du Mékong résulte d'une combinaison : terres vastes et fertiles+guerres avec les Trịnh +vie difficile sur une côte battue par les typhons+vide du pouvoir Khmer.

Là, les étrangers employés par les Nguyễn sont les *Minh Hương* et les Khmers. L'auteur indique les domaines d'interaction entre les Viêts et les Khmers sans en donner les modalités. Il laisse volontairement de côté la pénétration sur les hauts plateaux et le rôle des commerçants vietnamiens.

On constate que malgré cet itinéraire et ces échanges la société vietnamienne a préservé sa cohésion : celle-ci résulte-t-elle des conditions de la frontière ou de la force des traditions séculaires ? Par exemple, malgré la pénurie de la main d'œuvre et les occasions qui s'offraient à eux d'en acquérir à bon marché (peuples vaincus, prisonniers de guerre) les Vietnamiens n'ont pas connu l'esclavage.

E. Thadeus Flood, *The 1940 Franco-Thai border dispute and Phibun Sonkhram's commitment to Japan.* Journal of South East Asian History, vol. X, 2, septembre 1969, pp. 304-325.

L'auteur se propose, à l'aide d'archives japonaises — notamment militaires — et de documents thai, d'examiner ce sujet dans une optique différente de celle adoptée par les historiens. Ces derniers ont, jusqu'ici, suivi la version française des événements.

Il existait un contentieux franco-thai concernant principalement la frontière dans sa partie laotienne. Lorsque survient la seconde guerre mondiale, le gouvernement français propose au gouvernement thailandais la signature d'un pacte de non aggression. C'est l'occasion pour les Thai de poser la question des frontières. D'après E. T. F. le Quai d'Orsay et Lépissier, ambassadeur à Bangkok, étaient d'accord mais la haute administration indochinoise se refusait à aborder ce point.

Après la défaite de la France, le gouvernement de Vichy et l'amiral Decoux atermoient toujours, poussant ainsi Phibun vers les Japonais.

Certes, le chef du gouvernement thailandais était pro-japonais mais, par prudence et pour renforcer son prestige et son pouvoir, il désirait régler la question frontalière avant la mainmise japonaise sur la péninsule.

L'appui recherché du côté anglo-saxon lui faisant défaut, Phibun se tourne vers les Japonais – l'auteur rappelle que les attachés militaires nippons agissaient de longue date et s'étaient ménagés de solides relations dans les milieux dirigeants. Contre la promesse de leur soutien, Phibun s'engage verbalement, en octobre 1940, auprès des Japonais : ceux-ci pourront se servir de la Thailande comme base du *Nanshin* (expansion vers le Sud).

Ainsi l'affaire de la frontière avec l'Indochine française fut-elle, d'après E. T. F., un jalon important sur la voie de la collaboration Thailando-Japonaise.

R. B. Smith, *Bui Quang Chiêu and the Constitutionalist Party in French Cochinchina, 1917-1930.* Modern Asian Studies, III, 2, 1969, pp. 131-150.

L'article de R. B. Smith retrace, de façon événementielle, la naissance et le développement du parti constitutionnaliste. Avec celui-ci c'est une

tranche de la vie politique vietnamienne de l'entre-deux guerres qui est évoquée brièvement. L'auteur s'est efforcé de préciser les traits de la personnalité de Bùi Quang Chiêu, ingénieur agronome, publiciste et homme politique.

L'essor du Constitutionnalisme indochinois date de l'après première guerre mondiale. Les révoltes dirigées par les forces traditionnelles : lettrés en Annam et au Tonkin, sociétés secrètes en Cochinchine, ont échoué. L'autorité française a renforcé son emprise et cette situation est mise à profit par A. Sarraut et les partisans de la politique d'association.

En prenant acte des intentions proclamées par ces derniers, Bùi Quang Chiêu et les Constitutionnalistes s'efforcent d'agir dans deux directions principales : politique et économique.

Il s'agit d'obtenir des Français l'ouverture plus large des fonctions publiques, des assemblées (telles que le Conseil colonial) aux Vietnamiens, avec un traitement d'égalité. Cette participation des Vietnamiens devant conduire, à terme, à un régime représentatif modéré, à un « dominion » franco-annamite[1].

La promotion des Vietnamiens dans les activités industrielles et commerciales devait, quant à elle, aboutir à l'élimination de la prédominance chinoise. Ce fut même le but initial de Nguyễn Phú Khai qui fonda « La Tribune Indigène », laquelle précéda « La Tribune Indochinoise ».

L'échec de Bùi Quang Chiêu est patent à la veille du second conflit mondial et lui-même le reconnaît avec lucidité (p. 149). A première vue, sa défaite est imputable à la conjugaison du refus des autorités françaises d'appliquer effectivement la politique d'association et de l'expansion de deux concurrents : le Caodaisme et le Communisme.

Le reproche que l'on peut adresser à R. B. S. est d'avoir ignoré ce que représentait socialement le parti constitutionnaliste.

En dépit de sa dénomination « indochinoise », ce qui ressort du phénomène constitutionnaliste c'est sa spécificité méridionale. Il ne recrute véritablement qu'au Nam-Ky (Cochinchine) et parmi les grands propriétaires fonciers et la bourgeoisie urbaine qui en est issue.

La défaite du Constitutionnalisme est aussi celle des partisans de l'évolution selon une voie occidentaliste mais elle est surtout celle d'une couche sociale qui revendique la place d'élite dans le Vietnam d'alors[2]. Le nationalisme économique ainsi que l'anti-communisme doivent être interprétés par rapport à cette dimension sociologique[3]. Par contre, il

(1) Contrairement à ce que suppose R. B. Smith, il y a de forts doutes pour que Bùi Quang Chiêu ait été partisan de l'assimilation plutôt que de l'association (p. 135). En 1934 en tout cas, il paraît bien acquis à l'idée d'association (cf. son article intitulé « Annamese aspirations » in *Asiatic Review*, vol. XXX, p. 360).

(2) On trouve de fréquentes références à « l'élite » sous la plume de BQC (ex. : « la Tribune Indochinoise » du 6.1.1928).

(3) Smith a de fortes chances de se tromper lorsqu'il écrit que BQC aurait pu s'entendre avec Tạ Thu Thâu mais jamais avec le Việt-minh (p. 149). Le point de vue trotskiste sur la bourgeoisie vietnamienne est on ne peut plus claire (cf. « La lutte des Classes » avril 1930, n° 20, pp. 256-267) ; en ce qui concerne l'opinion de BQC sur les leaders de « La Lutte », cf. « La Tribune Indochinoise » du 10.1.1936.

y a concurrence mais non antagonisme avec le caodaisme (Nguyễn Phan Long fut, à la fois, constitutionnaliste et caodaiste).

Pour R. B. S., la contradiction principale oppose la ville — qui serait la base du Constitutionnalisme — et la campagne — où recrutent le Caodaisme et le Communisme — or il est impossible d'accepter une telle identification. La « matérialisation » des idéologies s'effectue à travers les classes sociales, c'est une évidence en ce qui concerne les idées de Bùi Quang Chiêu et de ses compagnons.

L'utile esquisse de R. B. S. n'épuise pas l'étude du phénomène constitutionnaliste. En attendant de pouvoir disposer des archives et sans sous-estimer les témoignages oraux (souvent bien décevants) nous pensons que rien ne remplace, en premier lieu, une lecture très attentive de la collection de « la Tribune Indochinoise ».

P. BROCHEUX.

MACAU

Arquivos de Macau. — 3e série, vol. I/1, février 1964, au vol. XII/4, octobre 1969. — Imprensa Nacional, Macau. Collection dirigée par Louis Gonzaga Gomes.

Les archives de la ville de Macau constituent certainement l'un des grands fonds documentaires occidentaux pour l'étude des pays riverains de la Mer de Chine, du Japon au Monde Malais, aux XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles. Les originaux de la collection ne remontent pas au delà des premières années du XVIIIe siècle. Mais cette lacune est compensée par des transcriptions plus récentes de documents du XVIIe, transcriptions dont le volume va en augmentant au fil des années (et elles sont plus particulièrement abondantes pour les périodes 1630-1640 et 1680-1700). Ces archives sont malheureusement muettes sur le premier demi-siècle de formation de la ville de Macau[1].

La vocation essentiellement marchande de cette ville en quelque sorte indépendante[2] et fort bien intégrée au contexte économique de

(1) Les deux ouvrages de C. R. Boxer (*Fidalgos in the Far-East*, La Haye, 1948, 2e éd. revue et augmentée, Londres, 1968 ; *The Great Ship from Amacon*, Lisbonne, 1963) constituent certainement l'apport le plus complet à l'histoire de Macau (sans compter les nombreuses autres publications de cet auteur). Ils sont basés pour l'essentiel sur des sources européennes. T'ien-Tsê Chang a de son côté écrit un ouvrage très controversé à partir de sources chinoises (*Sino-Portuguese trade from 1514 to 1614*, Leyde, 1934, 2e éd. corrigée, 1969 ; voir à son propos, de Pelliot, *Un ouvrage sur les premiers temps de Macao*, *T'oung Pao* XXXI, 1934, 58-94, article qui constitue en fait un long compte rendu très critique). Nous en profitons pour signaler ici la traduction portugaise de la principale source chinoise pour l'histoire de Macau, effectuée par M. Gonzaga Gomes, directeur de la publication que nous analysons ici (*Ngao-men ki-liue* 澳門記畧 de Yin Kouang Jen 印光任 et Tchang Jou Lin 張汝霖, rédigé en 1745-46 ; cette traduction a paru à Macau en 1950 sous le titre *Monografia de Macao por Tcheong-ü-lâm e Ian-kuong-iâm).*

(2) Macau, dès la fin du XVIe siècle, a été gouvernée conjointement par un Gouverneur nommé par la Royauté et par un Sénat *(Leal Senado)* élu par la ville.

l'Extrême-Orient, laisse prévoir la nature des informations que l'on peut tirer de ces fonds. Elle est, pour une grande part, d'ordre économique. On y trouvera en abondance des documents traitant des relations entre Macau et les autorités de Canton. Jusqu'à 1640, le voyage annuel au Japon, qui fera les beaux jours de la ville, constitue la préoccupation essentielle de Macau. L'histoire des Iles de Solor et de Timor, territoires portugais qui resteront en contact avec Macau alors même que ces trois possessions étaient pratiquement coupées de Goa et de la métropole par les Hollandais, bénéficie en premier chef de cette documentation. Les relations avec la Manille espagnole sont de même privilégiées. Mais c'est peut-être pour l'histoire économique des pays indépendants riverains de la Mer de Chine que ces archives fournissent une documentation originale, utilisable avec un point de vue nettement plus asio-centriste : Cochinchine des Nguyễn et Tonkin des Trịnh, Cambodge, et surtout Siam, pour lequel on trouve une abondante suite de documents allant de 1639 à la fin du XIX^e^ siècle. Nous espérons pour notre part avoir prouvé leur intérêt pour l'histoire économique du Việt-nam[1]. L'ouvrage de Groslier et Boxer a paru avant leur publication et ne traitait de toutes les façons qu'accessoirement du domaine économique[2] ; l'étude des relations commerciales luso-cambodgiennes reste donc à faire. Le Siam, interlocuteur privilégié de Macau comme la Cochinchine des Nguyễn reste de son côté à étudier sous cet angle, à travers les documents fournis ici[3]. Le Monde Indonésien, à l'exception de Macassar restée plus longtemps indépendante et qui a gardé de ce fait des contacts avec Macau, était passé sous domination hollandaise. Les archives de Macau, remontant rarement avant 1640, date de la chute de Malacca, sont muettes à son sujet.

En ce qui concerne le contenu de ces archives, il nous reste à émettre une réserve : le chercheur ne doit pas s'attendre à y trouver la richesse des documents hollandais ou anglais. Ces derniers émanant de compagnies commerciales rigides, à la comptabilité admirablement tenue, donnaient un luxe de détails inégalé dans les documents portugais, Nous pensons en particulier aux listes des produits qui faisaient l'objet des transactions et à leurs prix. Les marchands portugais ne se sont pas organisés en compagnie commerciale. Ils dépendaient, dans les grandes lignes, des décisions du Sénat de Macau, elles-mêmes dictées par la conjoncture politico-économique de la Mer de Chine. Mais ce Sénat ne tenait en aucun cas la comptabilité des commerçants de la ville[4]. Nous ne croyons pas, par ailleurs, que ces archives puissent se prêter à un quelconque traitement statistique des informations qu'elles contiennent (si ce n'est peut-être pour l'histoire de la ville elle-même).

(1) P.-Y. Manguin, *Les Portugais sur les côtes du Việt-nam et du Campā*, Pub. EFEO, Paris (à paraître en 1971).

(2) *Angkor et le Cambodge au XVI^e^ siècle, d'après les sources portugaises et espagnoles*, Paris, 1958.

(3) On sait déjà le rôle joué par les Portugais dans ce pays (il y avait un quartier portugais à Ayuthya). Témoin encore de l'importance de ces relations, les documents de Macau mentionnent à plusieurs reprises un prêt effectué par le Siam à la ville de Macau au XVII^e^ s.

(4) C'est ainsi que nous n'avons pu trouver, pour la période allant de 1640 à 1774, qu'un seul document détaillant le frêtement des navires se rendant au Việt-nam et au Cambodge.

Mais de ces mêmes raisons résulte à notre sens l'intérêt particulier de ces archives. La souplesse des règles commerciales de la ville, sa politique des marchés alternatifs, au gré des nombreux bouleversements politiques de la Mer de Chine, la prépondérance du commerce « d'Inde en Inde » sur celui avec la métropole, lui permettront de s'intégrer admirablement au contexte économique extrême-oriental. Les marchands européens ne s'y tromperont pas, qui se plaindront souvent de la quasi-ubiquité des « Portugais de Macau », et les sources locales non plus (le *Dại-nam thực-lục* viêtnamien fera toujours bien la distinction entre les navires venus de *Mã-cao* 瑪 瑤 et ceux venus, plus vaguement, d'Occident: *Tay dương* 西 洋). Les documents conservés aux archives de Macau, sont le reflet de cette adaptation et constituent de ce fait un baromètre particulièrement sensible du contexte économique extrême-oriental.

C'est donc la publication de ces archives que dirige avec constance Luis Gonzaga Gomes depuis 1964.

La formule avait été inaugurée dans les deux premières séries de cette collection : elles comptent 3 volumes sortis de presse entre 1929 et 1930, suivis par une dernière parution en 1941. Leur publication avait alors été stoppée par la guerre. Bien que les documents y soient publiés d'une manière fort peu systématique, ces deux premières séries ne manquent pas d'intérêt[1].

M. LGG a conservé le format et la présentation de ces premières séries. Il a repris la publication à la page même où elle avait été arrêtée en 1941. Les fascicules sont mensuels, ils sont regroupés à raison de six par volume (et il y a donc deux volumes par an). En ce qui concerne le texte lui-même, M. LGG en a fidèlement conservé l'orthographe originale, ce dont nous ne pouvons que lui être reconnaissants : l'onomastique extrême-orientale nous est ainsi précieusement restituée, telle que l'entendaient les Portugais de l'époque.

M. LGG ne publie pas l'un après l'autre les 236 recueils manuscrits du Sénat de Macau[2]. Parmi ceux-ci, il semble que ce soit leur intérêt respectif qui ait dicté son choix. Ceux qui regroupaient les documents les plus anciens ont bénéficié de priorité. Les volumes regroupant les décrets du Sénat, sa correspondance avec les autorités de la Vice-Royauté de Goa ou avec la Royauté même à Lisbonne, viennent et viendront encore avant ceux traitant exclusivement d'affaires internes de la ville, d'un intérêt moindre[3]. L'historien de l'Asie y trouvera ainsi son compte, au même titre que celui du Portugal et de ses possessions. Lorsque divers recueils n'étaient que des copies l'un de l'autre, M. LGG, après les avoir comparés et parfois reconstitués, n'en donne qu'une seule recension. Il s'en justifie toujours.

(1) On souhaiterait vivement que M. LGG réédite ces quelques volumes. Ils sont introuvables en France et fort rares au Portugal même (la Bibliothèque Nationale de Lisbonne en possède une collection).

(2) On en trouvera une liste complète, avec leur contenu, établie par M. LGG dans le *Boletim da Filmoteca Ultramarina Portuguesa* (que nous abrégeons en *BFUP*), nº 19, 1961, 339-346.

(3) Certains recueils ont pu être détruits pendant les évènements de décembre 1966, qui n'ont pas épargné les Archives du Sénat. Mais M. LGG a fort heureusement pu reconstituer la plus grande partie de la collection.

Sur les 236 volumes que comprend la collection, il y en a une douzaine de publiés (sans compter ceux qui sont copiés en plusieurs exemplaires). Ce chiffre peut paraître minime, mais il s'agit en fait déjà de la part du lion, en raison du choix qui en a été fait. Tous les documents du xviie et de la première moitié du xviiie siècle ont, à ce jour, été publiés. Au delà de cette date, ils se font bien plus nombreux et il s'en faut encore de beaucoup que le xviiie siècle lui-même voie sa liste s'épuiser (mais certains volumes regroupant des documents du xixe siècle ont déjà vu le jour.

Nous ne saurions par ailleurs trop insister sur la complémentarité de cette collection avec le Catalogue des Archives de Macau publié par le même LGG dans le *Boletim da Filmoteca Ultramarina Portuguesa* (nos 19, 25, 27 à 32)[1]. Tous les documents transcrits ici y sont en effet classés avec netteté. Car nous en venons au seul reproche que nous ferons à la collection *Arquivos de Macau:* on aurait aimé, pour plus de clarté, voir figurer le titre et le numéro de chaque recueil transcrit, ne serait-ce que dans la table des matières de chaque fascicule. Il y est indiqué, certes, par de petites notes au début et parfois à la fin d'un recueil ; mais comme ces transcriptions s'échelonnent le plus souvent sur cinq ou six fascicules de la collection, les numéros intermédiaires ne portent strictement aucune indication de la provenance des documents qu'ils contiennent. La consultation n'en est pas facilitée. Le catalogue publié au *BFUP* rendra donc déjà de grands services en ce sens[2]. Il est en outre muni des index onomastiques du *BFUP* (à la fin de chaque année, ce qui correspond heureusement aux deux numéros 19 et 25 qui comptent l'essentiel de ce catalogue). Les titres des documents, qui y sont indiqués après leur date précise, rappellent le plus souvent les anthroponymes et les toponymes qu'ils contiennent. Ces index y renverront et permettront donc dans un premier temps de retrouver une bonne part des documents[3].

Il nous reste à signaler que cette collection n'est pas exclusivement consacrée à la publication des archives de la ville. Restant en celà fidèle à la formule des deux premières séries, M. LGG a ouvert ses pages à des documents portugais sur Macau tirés de fonds d'archives divers

(1) On pourra se reporter au compte rendu de ce bulletin paru au *BEFEO* LVI, 1969, 177-179.

(2) Voici la liste des correspondances que nous avons pu établir entre les volumes manuscrits des archives et ceux de la collection :

nos 1 et 2 :	1re et 2e série		no 15 :	3e série	VIII/1-VIII/6
2 et 3 :	3e série	I/1-IV/4	50 :	—	IX/2-IX/5
14 :	—	IV/5-V/2	52 :	—	
68 :	—	V/3-VI/5	70 :	—	X/4-X/5
69 :	—	VI/5-VII/6	57 :	—	X/6-XI/6
			77 :	—	XII/1-

(3) Mais il faut regretter que ces index, établis par la rédaction du *BFUP*, soient loin d'être parfaits, surtout celui qui clot le no 25. Au mot *Conchinchina* par exemple (la leçon la plus fréquente étant d'ailleurs *Cochinchina*) nous n'y avons relevé que 12 renvois alors qu'il devrait y en avoir un minimum de 27, soit plus du double. Le lecteur devra donc, pour ne pas omettre de documents, consulter déjà de bout en bout les mille et quelques pages de catalogue des seuls nos 19 et 25 (les nos 27 à 32 concernant des documents d'un moins grand intérêt pour l'historien de l'Asie).

(British Museum, dans les nos I/4, I/5, II/2), à l'iconographie chinoise de la ville et à son commentaire (I/3), à des articles de fond (*Algumas achegas para a iconografia de Macau*, par J. M. Braga, II/2 sqq.) ou encore à la réédition de documents d'archives précédemment publiés dans des collections aujourd'hui difficilement accessibles (le no IX/1 y est entièrement consacré).

Dans cette collection, déjà fort avancée, l'historien de l'Asie Orientale trouvera dès aujourd'hui bon nombre de matériaux. Il nous reste à souhaiter que M. Luis Gonzaga Gomes continue longtemps encore à publier ces indispensables *Arquivos de Macau*.

P.-Y. MANGUIN.

CHINE

Joseph NEEDHAM, *The grand Fitration. Science and Society in East and in West.* 14×22 cm., 350 pages, 22 figures hors-textes, 32 figures dans le texte. G. Allen et Unwin Ltd 1969.

J. NEEDHAM est universellement connu par sa monumentale histoire de la science et de la civilisation chinoises dont nous avons déjà analysé quelques tomes. Dans le présent ouvrage il a rassemblé huit études dont la plupart ont déjà été publiées, sous une autre forme. Elles reprennent dans un style plus familier et plus élaboré bien des thèses chères au sinologue de Cambridge, étayées par de nouveaux arguments. Il arrive aussi qu'elles se répètent. Aussi nous contenterons-nous de les analyser assez brièvement.

I. Le premier chapitre nous retrace sous un titre balzacien les grandeurs et les misères de la tradition scientifique chinoise, en tenant compte des facteurs suivants : rapport des sciences avec les techniques ; différences entre l'Extrême-Orient et l'Extrême-Occident ; statut social des savants et des techniciens dans la Chine traditionnelle ; structures sociales féodo-bureaucratiques ; inventions techniques augmentant l'efficacité du travail humain ; facteurs philosophiques et théologiques ; facteurs linguistiques, rôle des marchands ; rôles du vieux monde dans les origines de la science moderne.

II. Le second chapitre, publié séparément à Oxford sous le titre de *The legacy of China*, traite de l'influence de la science et de la technologie chinoises dans le monde. Leur priorité est universellement connue en ce qui concerne le papier, l'imprimerie xylographique, la poudre à canon, les armes à feu, l'équipement des laboratoires d'alchimie ; l'étrier, l'attelage efficace du cheval au char et à la charette ; la brouette ; le char à voiles ; l'horloge mécanique ; la maîtrise du transport de l'eau, de la force hydraulique et des techniques fluviales ; la transformation d'un mouvement rotatif en un mouvement linéaire ; la technologie du fer et de l'acier, la construction de ponts métalliques et de machines à forer le sol ; les techniques nautiques (boussole, gouvernail de poupe ;

voile lattée ; bateaux mus par des roues à palettes ; cloisons étanches) ; semoirs ; machines rotatives à vannes ; métiers à tisser mécaniques ; marteaux-pilons hydrauliques ; cartographie céleste, terrestre et marine ; géodésie (mesure d'un arc de méridien de 1.500 miles de la Mongolie au Viet-Nam), etc.

Pour chacune, de ces inventions l'antériorité de la Chine est rappelée et datée. Les paragraphes concernant la métallurgie du fer et de l'acier et la navigation maritime sont particulièrement bien documentés. En conclusion, J. Needham constate que c'est la Chine qui a découvert l'Occident (et non l'inverse) lorsque Tchang K'ien ouvrit la route de la Soie en 122 av. J.-C. Depuis le mouvement inverse s'est produit pour les raisons suivantes. L'Empire dit du milieu se croyait, du fait de sa géographie mythique, centre politique et surtout culturel d'un Univers où tout ce qui n'était pas chinois était barbare. Il n'avait donc rien à demander à l'Occident (soie, thé, porcelaine, laque), alors que les Européens, divers, désunis, pauvres mais habités par l'esprit messianique avaient toutes sortes de raisons pour découvrir et, si possible, conquérir l'Orient fabuleux et ses richesses.

III. Les rapports de la science et des structures sociales font l'objet du troisième chapitre. J. Needham essaie de montrer, par de nombreux exemples, pourquoi le progrès scientifique apparaît quelque part et non ailleurs et pourquoi il s'accommode d'une structure sociale plutôt que d'une autre. Il reconnaît qu'il a tenté cette analyse sociologique alors qu'il est essentiellement un embryologiste et un biochimiste, et il s'excuse d'avoir œuvré hors de sa spécialité par amour d'une civilisation autre que la sienne et développée dans un hémisphère autre que le sien, mais qu'il n'aime pas moins que la sienne.

IV. Les rapports de la science et de la société dans la Chine ancienne (quatrième et cinquième chapitres) sont conditionnés par l'influence du taoïsme surtout du confucianisme. La ruine des royaumes féodaux ne fut pas suivie comme en Europe de l'émergence de cités-états, de républiques marchandes et des premières structures capitalistes à caractère progressif ou prospectif. Il se créa une forme d'état inconnue en Occident : l'empire chinois, immense communauté d'agriculteurs, illettrés, régentée par une bureaucratie de poètes et d'érudits qui étudiaient les problèmes politiques et économiques, à la seule lumière de leur éthique. Routinière et ancrée dans le passé, elle n'avait aucun contact vivifiant avec l'extérieur. Bien que cette bureaucratie n'ait pas été héréditaire et ait manifesté une certaine fluidité, elle était fortement homogène grâce à un recrutement à la base par sélection. Cette sélection (sur des critères purement littéraires) s'opérait par des concours qui apparaissent sous les Han (Ier ou IIe siècle av. J.-C.) mais ne sont réellement florissants que sous les T'ang (VIIe siècle). L'Empereur héréditaire n'était, en fait, que le premier des « lettrés » et l'ambition de tout jeune Chinois était le mandarinat.

Ainsi la Chine n'a connu ni Renaissance, ni Réforme, ni progrès notables d'une science et d'une technologie, depuis longtemps figées. Par ailleurs, la dictature des lettrés les conduisit, non seulement à

sous-estimer, mais encore à déconsidérer le travail manuel et l'activité commerciale et industrielle au profit de l'activité littéraire non lucrative, seule digne d'estime. Mais la richesse qu'ils reprochaient si fort aux marchands, la plupart d'entre eux l'acquéraient, hypocritement, en « mangeant » leurs administrés. Toutes ces causes conduisaient au triomphe d'un bureaucratisme du type iranien, indien ou arabe, bureaucratisme responsable de la stagnation des sciences et des techniques dans la grande Asie. Les facteurs physico-anthropologiques et racio-idéologiques n'expliquent rien.

VI. C'est toujours aux rapports de la Science et de la Société, en Europe et en Chine qu'est consacré le sixième chapitre. J. Needham s'est inspiré avec profit des ouvrages du médecin français, F. Bernier (1671) ; des observations de Marx et d'Engel sur le mode asiatique de production (1853) ; des conceptions médiévistes de E. Zilsel et de A. C. Crombie (1963) ; enfin des ouvrages de A. Wittfogel (1931) et de R. Wilhelm (1944) sur le despotisme oriental. Ce terme ne paraît pas justifié à J. Needham bien qu'il ait été employé par les sinophiles français de l'âge des Lumières. Le fils du Ciel avait peut-être moins de pouvoir que le président des États-Unis. Il était seulement le chef d'un état ayant depuis 2.000 ans un parti unique, celui des lettrés. D'ailleurs la terminologie socio-politique gréco-latino-occidentale n'est pas absolument superposable à la terminologie chinoise. Une analyse du mode asiatique de production, conforme à celle donnée par J. Chesnaux et A. Haudricourt, lui permet d'expliquer la naissance et le progrès continus de la science et de la technologie chinoises jusqu'au stade vincien, puis l'incapacité dans laquelle elles ont été de passer du stade vincien au stade galiléen. Il insiste sur l'impropriété du mot « stagnation », fréquemment employé par les historiens occidentaux mais qui ne peut être appliqué, sans grave erreur, à toute la Chine, dans le temps et dans l'espace.

Il note avec N. Jacobs (1958) que la structure aristocratique et militaire du Japon, beaucoup plus proche de l'Europe que le bureaucratisme confucéen, a été capable de donner naissance à une société capitaliste favorable au développement de la science alors que la bureaucratie confucionniste chinoise en a été incapable.

VII. *Le temps et l'homme oriental*, tel est le titre de ce chapitre (déjà publié en 1966). Il est, pour J. Needham, une occasion d'affirmer que l'Orient intemporel est un non-sens et que l'Occident n'a pas le monopole des ères linéaires (à la façon des Juifs, des Chrétiens et des Musulmans), ayant un point de départ fixe et un développement continu. Après avoir exposé la théorie du calendrier chinois (dont une centaine de types sont connus de 370 av. J.-C. à 1742 ap. J.-C.) il insiste sur l'importance politique et psychologique de ces garde-temps, imposés aux feudataires impériaux, comme la monnaie en Occident, en signe de vassalité. Cette science calendérique a permis la rédaction de chroniques et d'annales datées avec précision, et la naissance d'une historiographie dès le début de la dynastie Han avec Sseu Ma-Ts'ien. Elle fut développée dans le sens de l'histoire institutionnelle économique

et sociale par Ma Tua-lin (c. 1322). Et l'on peut bien dire que Clio s'est trouvée très à son aise dans un habit chinois. Le temps historique avant d'être évalué en années cycliques et en périodes de règne a été mesuré, au long des journées, par des cadrans solaires, des gnomons, des clepsydres et des horloges astronomiques mécaniques à échappement.

Il est possible que l'échappement ait été connu de Chang Hêng (78-139) utilisateur de globes célestes à rotation automatique. Il a, en tout cas été utilisé par le grand mathématicien et astronome Y-Sing (c. 728) et son contemporain l'ingénieur Liang Ling-Tsan Su Sung (1020-1101) l'a utilisé dans une extraordinaire horloge astronomique à moteur hydraulique.

Il semble aussi que l'Antiquité chinoise ait eu conscience de différents stades progressifs de vie sociale, arboricole, cavernicole ; découverte du feu et de la cuisine cuite ; confection des vêtements ; découverte de la céramique puis de l'écriture sur des os ou des écailles de tortue. Elle a découvert les pierres de foudre (Tch'en T'an K'i - c. 713-33), les fossiles (Chen Kua 1031-1095) et l'érosion des roches. Elle a eu l'idée d'un âge d'or que les Taoïstes plaçaient en amont de leur société féodale dans un monde tribal qui lui était antérieur. On note aussi l'idée de la succession d'un âge de pierre (matériau des premières aiguilles d'acupuncture), associé à des poteries rouges et noires ; d'un âge de bronze, gloire de la dynastie Chang et d'un âge du fer.

En 20 ap. J.-C., Huan T'an fait état d'une autre séquence ; la puissance de l'homme livré à lui-même, de l'homme utilisant la force animale et de l'homme utilisant la force hydraulique.

Pour K'ung Jung († 208), les conceptions d'un homme intelligent sont souvent beaucoup plus efficaces pour son époque que celles des anciens sages. Preuve : l'utilisation de la roue hydraulique pour actionner les marteaux à culbute utilisés pour broyer les grains et les minéraux. Grâce à la canonisation des grands hommes et au culte qui leur était rendu, les masses n'ignoraient pas les étapes des progrès techniques attribués à des héros imaginaires ou à des hommes réels : Su Sha (salines) ; Hsi Chung (charrettes) ; Kung shu Phan (moulins à pierre rotatifs) ; Li Shon (comput) ; Li Ping (c. 309-240 av. J.-C.), le grand ingénieur hydraulicien du Setchouan ; Sung Li († 1422) qui donna sa structure définitive au Grand Canal ; Huang Tao Pho (C. 1296) qui perfectionna la culture et le tissage du coton.

Il est vrai que la Chine a toujours réparé les désordres issus des guerres civiles et étrangères, des épidémies et des calamités naturelles par un retour à une bureaucratie immobile dont l'âge d'or était dans le passé et dans l'avenir. Elle a eu néanmoins l'idée du progrès scientifique et technique et la notion de changements du temps historique. On peut même dire que l'idée d'une collecte désintéressée de l'information scientifique et technique fut bien plus développée dans la Chine médiévale que dans n'importe quel secteur de l'Occident, considéré avant la Renaissance. Ce n'est donc pas l'attitude de la Chine vis-à-vis du Temps qui a constitué un obstacle épistémologique réel au développement de la Science. Il faut le chercher ailleurs.

Le chapitre VIII traite des lois humaines et naturelles. Il les étudie sous toutes leurs formes dans l'Antiquité orientale et dans l'Antiquité gréco-latine. Il trouve dans Galien, Ulpian († 228) et les juristes théodoriens une séparation très nette entre la loi naturelle *(jus naturae)* valable pour les êtres (humains ou animaux) et les lois de la Nature applicables aux choses. Ces dernières, connues de Roger Bacon *(leges communes omnibus actionibus naturalibus, leges communes Naturae; leges quas Natura servat in corporibus mundi)* prirent au XVIe et au XVIIe siècles une très grande importance. Il s'agit de la notion de souveraineté de Jean BODIN (1520-1596), du Dieu cartésien, législateur de l'Univers (1637) et des conceptions de Képler et de Boyle. Nous n'insisterons pas davantage sur cet exposé relatif à l'Occident, dans lequel sont évoquées les recherches de Zilsel et de A. Cromnie.

Passant à la Chine, J. NEEDHAM revient sur la distinction très importante qu'il a déjà faite depuis longtemps entre la loi juridique *(fa)* et la loi naturelle *(bi)*. Il indique d'ailleurs d'autres termes, pour exprimer, plus ou moins exactement cette notion, à savoir ceux de Chi-Kang ou Kang Chi et Le Tsê dont il fait une étude philologique.

Il remarque d'ailleurs que l'homophone *li* signifie trois choses différentes : *li*[a] : les rites ; *li*[b] : les lois cosmiques ; *li*[c] la science calendérique basée sur l'astronomie d'observation. Entre le *fa* et le *li*, il introduit la notion de *lu* qui est un pont entre les deux concepts précédents et paraît suggérer une connexion très ancienne entre l'acoustique étudiée des tubes de bambou, et les directions utilisées en chorégraphie rituelle et en tactique militaire. Il étudie la genèse de ces notions dans les différentes écoles de l'Antiquité et leur évolution dans la pensée taoïste, bouddhiste et confucianiste. Usant de la méthode comparatiste, il établit ponts et parallèles entre l'Occident et l'Extrême-Orient. Parmi les oppositions remarquables, il note que l'exorcisation ou la condamnation à mort d'animaux, sentenciés à la suite de procès juridiquement valables ont été assez souvent observées aux XVe et au XVIe siècles. Dans l'optique chinoise, les choses eussent pris un tour tout à fait différent. C'est l'autorité judiciaire et son chef qui auraient été condamnés pour avoir trahi le mandat qu'ils tenaient du Ciel et non l'animal. On peut ajouter que, dans le même esprit, les Barbares accusés de délits, n'étaient pas jugés d'après le code impérial (qu'ils n'étaient pas censé connaître) mais d'après leur propre droit coutumier.

Conclusion : en Occident l'idée de loi positive a aidé le développement des sciences de la Nature en lui donnant le modèle de formules très précises, la caution d'un parallélisme entre les lois du monde terrestre et les lois célestes et l'idée d'un cosmos fatalement intelligible puisqu'il était créé par un Être Suprême, principe lui-même de l'intelligence et de la raison.

P. HUARD.

TABLE DES PLANCHES

TABLE DES MATIÈRES

Comptes rendus

IMPRIMERIE A. BONTEMPS

LIMOGES (FRANCE)

Dépôt légal : 4e trimestre 1971